U d'/of OTTAWA
39003000939552

Universitas
BIBLIOTHECA

O. Bordage

ESQUISSE

D'UNE

PHILOSOPHIE.

ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
uOttawa
LIBRARY ANNEX

TROYES. — IMPRIMERIE DE CARDON.

ESQUISSE

D'UNE

PHILOSOPHIE,

PAR

F. LAMENNAIS.

Meditabor in omnibus operibus tuis; et in adinventionibus tuis exercebor.

Ps. LXXVI. 13.

TOME DEUXIÈME.

PARIS.

PAGNERRE ÉDITEUR,

RUE DE SEINE, 14 BIS.

1840.

Digitized by the Internet Archive
in 2012 with funding from
University of Toronto

B
2293
.E8
1840

http://archive.org/details/esquissedunephil02lame

DEUXIÈME PARTIE.

DE L'HOMME.

LIVRE PREMIER.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES SUR L'ÉTAT PRIMITIF ET L'ÉTAT ACTUEL DE L'HOMME.

CHAPITRE PREMIER.

RÉSUMÉ SOMMAIRE DES IDÉES DÉVELOPPÉES PRÉCÉDEMMENT.

En cherchant à nous former un système de conception qui embrassât l'universalité des choses, nous avons d'abord considéré l'Être infini en lui-même, dans sa substance et dans les propriétés inhérentes à sa substance, en un mot, dans tout ce que renferme sa notion essentielle. De là, passant à la Création, nous avons essayé d'éclaircir les questions relatives à cet acte infini de la Puissance divine, montrant ce qu'il est en soi, et sous quelles conditions on le conçoit possible. Puis, considérant l'universalité des êtres, abstraction faite de leurs différences spécifiques, nous avons établi que tout ce qu'il y a de positif en eux, leur substance, leurs propriétés, ne sont qu'un écoulement,

une participation des propriétés et de la substance divine, comme leurs modes essentiels d'existence dérivent du mode d'existence essentiel à Dieu. Après quoi, remarquant que ces êtres se divisent en trois ordres distinctement caractérisés, nous avons recherché les lois communes à ces divers ordres et les lois spéciales de chacun d'eux. Ne laissant pas d'ailleurs d'être, quoique distincts, étroitement liés les uns aux autres dans l'unité de la Création, nous avons exposé les rapports généraux qui les unissent ou les lois relatives à la communication des propriétés constitutives de l'Être, d'où se déduisent celles de la production, de la conservation et du développement de tous les êtres selon leur nature.

Par là se trouve atteint le but de la Création, lequel est de manifester au-dehors l'Être infini, de le reproduire en quelque manière. On conçoit en effet que, par un développement continu de la Création, l'Être infini, de plus en plus manifesté, le seroit complétement en un temps infini. Mais, comme un temps infini est contradictoire et que la Création, possible seulement sous la condition d'une limite effective, cesseroit d'être à l'instant où cette limite s'évanouiroit, il s'ensuit que la manifestation de l'Être infini, ne pouvant jamais être actuellement infinie, implique une progression éter-

nelle des choses vers un terme à jamais inatteignable.

La Création flotte donc entre deux extrêmes, la plénitude de l'Être et le non-Être, à une distance infinie de l'un et de l'autre. Toutefois, si l'on conçoit pour l'être créé, en général, la possibilité d'un perfectionnement qui ne s'arrête jamais, parce que, n'ayant aucune borne naturelle dans l'essence même de l'Être, tout degré actuel de perfection est immédiatement lié à un degré supérieur qui n'a pas en soi une moindre raison d'existence, on ne conçoit pas également une série rétrograde illimitée. Car rien ne peut être qui ne contienne les éléments nécessaires de l'Être, la substance et ses propriétés essentielles; de sorte que le premier état, l'état le plus imparfait que la pensée puisse se représenter, est celui où la forme, à l'origine de son développement, ne constitue encore, avec les autres propriétés inséparables d'elle, qu'une masse fluide homogène. D'où il suit, premièrement, que l'univers a dû commencer, puisque la série simultanément croissante et décroissante en des directions opposées, n'est point indéfinie dans l'une de ces directions, qu'elle a un premier terme nécessaire; et, deuxièmement, que ce terme correspond rigoureusement à ce que la tradition du genre humain, la théorie philosophique et les observations de la

science, nous apprennent de concert sur l'état primordial de la Création.

Et la science encore vérifie chaque jour un autre point très-remarquable et très-important de la théorie; car chaque jour elle constate que, dans le développement général, rien ne finit, rien ne se perd, tout subsiste immuablement sous des combinaisons nouvelles, toute forme plus parfaite résumant en soi les formes inférieures qu'elle ramène à son unité en les soumettant à ses lois, et que par là même elle élève, sans néanmoins, chose impossible, altérer leur essence. Cela est visible dans l'homme surtout, véritable *microscome*, comme l'appeloient les anciens, centre où viennent aboutir, dans leur variété immense, se coordonner, s'unir organiquement, pour ainsi parler, tous les développements antérieurs, indispensable condition de l'existence de l'être dont la nature, d'un ordre à part, se spécifie par le caractère nouveau, le don magnifique de l'intelligence et de la liberté.

CHAPITRE II.

DE LA SCIENCE DE L'HOMME.

La science particulière de l'homme dépend de la science générale de l'univers et de son auteur, puisque, dans un ensemble où rien n'est isolé, aucune partie ne peut être connue que par ses rapports avec le tout, et avec le principe primordial d'où dérivent les êtres et leurs lois. Or, on a vu que l'univers, sorti de Dieu ou réalisé au dehors de lui par sa toute-puissance, retourne vers lui par un développement progressif qui jamais n'atteindra son dernier terme. Telle doit donc être aussi la marche de la vraie philosophie. Elle doit partir de Dieu, de l'idée radicalement la même que chacun de nous a de lui, et qui réside dans le *moi* passif où elle est un objet de pure foi, pour le suivre dans ses œuvres et remonter vers lui par la conception. Car concevoir, c'est apercevoir le rapport du variable à l'immuable, du contingent au nécessaire, du relatif à l'absolu ; et s'il est en philosophie un axiome fon-

damental, c'est qu'il n'y a point de science du variable, du contingent, du relatif, et encore moins s'il étoit possible, de science de l'individu. La science de l'homme suppose donc un ordre de connoissances antérieures, et principalement la science de Dieu, comme elle suppose entre les êtres humains des communications au moyen desquelles on puisse distinguer ce qui est propre à l'individu de ce qui appartient à l'humanité entière; et cela est si vrai, que, sans ce moyen de communication ou sans la parole, l'homme, dépourvu de l'instrument nécessaire de toute opération intellectuelle, ne pourroit pas même s'observer individuellement.

Cela posé, nous commencerons par constater ce qu'est l'homme en son état actuel, pour le considérer ensuite dans son développement et dans ses rapports avec l'univers et avec Dieu.

Placé, pour ainsi dire, aux confins de deux ordres d'êtres, l'ordre des êtres organiques et l'ordre des êtres intelligents, il est, par son double genre d'existence, soumis aux lois de l'un et de l'autre. Car les lois de l'organisme et de l'intelligence s'enchaînent, comme on l'a vu, suivant un mode de subordination d'où résulte l'unité harmonique de l'univers, et cette harmonie du tout se reproduit dans l'homme, qui nous montre, en quelque manière, les trois mondes unis en lui, le monde inorganique

dans les éléments étendus, figurés et pesants de son organisme; le monde organique dans le principe qui ramène ces éléments à l'unité individuelle et produit la sensibilité et l'instinct; le monde supérieur enfin, par le principe nouveau qui, lui révélant l'infini en l'élevant dans la région de l'immuable, du nécessaire, de l'absolu, l'enfante à l'intelligence et à la liberté, et fait de lui une vraie personne.

L'homme est donc un être complexe : il comprend et résume toute la Création inférieure, de telle sorte que l'élément étendu, figuré, pesant, est en lui soumis aux lois de l'organisme et de la vie et modifié par elles, de même que l'organisme et sa vie propre sont soumis aux lois de l'intelligence et de l'amour et modifiés par elles; et l'homme est un, parce que, dans la complexité de son être, tout aboutit à un centre unique de conscience et d'activité.

Selon les lois générales de la conservation et du développement des êtres exposées précédemment, son intelligence, son amour, sa force, se développant sans interruption, devroient développer ou perfectionner simultanément son organisme sous les conditions particulières qui résultent pour lui de sa nature propre, puisque se développer c'est changer sa limite; et l'obstacle à ce développement

de l'être supérieur étant l'organisme même ou le principe d'individualité, ce principe devroit être pleinement soumis à l'intelligence et à l'amour dont l'objet direct est le vrai et le bien ou l'universel. Tel est l'ordre essentiel, la loi fondamentale de l'homme, comme de tous les êtres intelligents et libres. Est-ce là aussi ce qui existe de fait, ce que nous observons en nous-mêmes et dans les autres hommes? Loin de là : dans tous, l'être organique prévaut plus ou moins sur l'être intelligent, c'est-à-dire, qu'au lieu de s'approcher progressivement de l'universel, du vrai, du bien, ils tendent trop souvent à s'en éloigner, en se fixant au-dessous de cette haute région, dans celle du variable, du contingent, du relatif, ou en ramenant tout à l'individualité. L'être intelligent et moral, qui devroit commander est assujetti ; la volonté, détournée de sa fin, le force d'obéir aveuglément aux lois subordonnées de l'organisme, et viciant l'organisme même en lui demandant ce qu'il ne peut donner, elle porte le trouble dans ses fonctions, engendre par là des maux innombrables et amène, au lieu d'une transformation régulière, douce, calme, insensible, dans sa lente progression, à celui qui l'éprouve, une dissolution douloureuse et prématurée.

Un profond désordre existe donc au sein de la nature humaine. L'homme n'est pas ce qu'il devroit

être. Triste assemblage de tous les contrastes, il offre sans doute d'imposantes traces de grandeur, mais d'une grandeur obscurcie, caduque, inachevée. Roi de la terre, il en change la surface, il dompte ses forces aveugles par la force supérieure dont le principe réside en lui, et sa débile existence est le jouet de tout ce qui l'environne. Sa pensée va saisir, dans les abîmes les plus reculés de la nature inorganique, les premiers éléments de la forme, et, traversant les cieux qu'elle mesure en passant, s'éléve au-delà de la Création et au-delà des temps, jusqu'à la forme infinie et universelle; et puis, tout d'un coup, on voit cette intelligence si puissante se débattre vainement au sein des ténèbres de l'ignorance et de l'erreur, se perdre dans un atôme. Son amour aspire à un bien immense que partout il cherche et qu'il ne trouve nulle part. Il veut être heureux, il le veut, ne peut pas ne le point vouloir, et, par un étrange égarement, il s'enfonce en des voies où il sait que cet invincible besoin de son être ne sauroit être satisfait jamais. Il souffre, il gémit, il craint; l'ennui, le dégoût, l'angoisse, sont devenus le fonds de sa vie, et la plainte sa voix naturelle. Effrayant mystère ! et qui l'expliquera ? Le mal est dans le monde.

CHAPITRE III.

DU MAL.

Dès la plus haute antiquité, il n'est point de question qui ait autant préoccupé l'esprit humain, que la question du mal; et à bon droit, car, dans ses rapports directs avec l'homme, avec son état présent et ses destinées futures, elle a profondément réagi sur les systèmes religieux, sur la morale spéculative et pratique, par conséquent sur le développement social des peuples et le caractère de leur civilisation; tandis qu'étroitement liée, d'une autre part, à tous les grands problêmes philosophiques, elle en modifie les solutions, suivant celle qu'elle reçoit elle-même.

Il est aisé de voir, en effet, que de l'existence du mal découlent nécessairement différents ordres de conséquences, selon la manière dont on en conçoit l'origine, l'essence, ainsi que l'action soit dans le monde physique, soit dans le monde moral.

Sans que l'on s'en fît, à beaucoup près, une

idée bien précise et bien nette, comme on aura lieu de le remarquer plus tard, cependant la notion de désordre étant évidemment renfermée dans sa notion, on dut se demander d'abord comment le désordre pouvoit exister, si une Cause suprême, toute-puissante, parfaite, étoit le principe primitif des choses : problême trop important pour qu'il laissât désormais aucun repos à la pensée humaine. L'impossibilité manifeste que le désordre ou le mal émane d'une Cause souverainement puissante et intelligente, conduisit à faire du mal même un principe distinct, opposé au principe du bien et perpétuellement en lutte avec lui. Personnifié par la poésie des premiers âges, il s'introduisit, sous différents noms, dans les croyances religieuses. Toutefois, l'immense question qu'enveloppoit le vague symbole théologique, continuoit d'inquiéter la raison qui ne cessa jamais d'y chercher une solution sujette à des difficultés moins graves. Car enfin le principe mauvais avoit-il eu un commencement, étoit-il créé? En répondant affirmativement, on faisoit de l'Être essentiellement parfait ou essentiellement bon, l'auteur direct, immédiat du mal, et la contradiction qu'on avoit voulu éviter reparoissoit plus forte. Que si l'on supposoit le principe du mal éternel, d'autres contradictions à l'instant se pressoient en foule. Être éternel, c'est être

infini, car c'est être de soi, et par conséquent avoir en soi une puissance infinie d'être. Or, l'infini est un, ne peut être qu'un, l'unité est son essence même. Admettre deux principes distincts, éternels, infinis, c'est donc affirmer et nier simultanément l'un et l'autre. Et puis, comment concevoir que le mal ou le désordre, le trouble *dans ce qui est*, puisse être un principe réel, un être effectif?

Quelques-uns, jugeant avec raison insoutenable et contradictoire l'hypothèse de deux principes contraires, et ne voulant ni ne pouvant nier l'existence du mal, ont nié celle de Dieu. Effrayés d'un abîme, ils ont fermé les yeux et se sont jetés dans un autre abîme. Nous aurons bientôt à examiner les motifs principaux de cette négation, qui, indépendamment de son opposition radicale au sens commun universel, n'explique rien, n'éclaircit rien; car, ou l'on n'admet aucunes lois, et alors on ne conçoit aucuns rapports, aucune existence; où l'on admet des lois, c'est-à-dire des modes d'action déterminés et constants de certaines causes connues ou inconnues, et alors ces lois, quelle qu'en soit l'origine, étant l'unique raison de ce qui est, nul désordre possible ou nul effet qui ne soit le résultat d'une loi : autrement quelque chose seroit sans raison d'être.

L'athéisme a, de plus, une autre conséquence,

sous le rapport où nous l'envisageons. Dieu exclu, il existe toujours un principe nécessaire des choses, et il n'en existe qu'un, ou bien on retomberoit dans l'hypothèse même que l'athéisme veut éliminer. Or ce principe nécessaire, unique, cause universelle de tout ce qui est, ne peut rien produire qui ne soit en harmonie avec lui-même. Selon qu'on le suppose mauvais ou bon, tout est donc mal, ou tout est donc bien; car rien, encore un coup, ne sauroit émaner de la Cause suprême qui ne soit conforme à sa nature. Or le mal ne se conçoit que par opposition au bien, comme une négation, une destruction totale ou partielle du bien. Si donc le principe nécessaire est mauvais par sa propre essence, chose étrange au premier coup-d'œil et néanmoins très-évidente, le mot mal n'a plus de sens, il ne représente à l'esprit aucune idée. Si le principe nécessaire est essentiellement bon, en quoi diffère-t-il de Dieu? On n'a changé qu'un nom. Dans tous les cas le problême reste ce qu'il étoit auparavant, sa solution n'a pas fait un pas.

Des systèmes que nous venons de discuter rapidement sont nés d'autres systèmes, qui n'en diffèrent et ne diffèrent entre eux que par des côtés tout-à-fait secondaires, par le langage surtout, le mode d'exposition, l'enchaînement des détails. Reposant, du reste, sur les mêmes bases, ils offrent

les mêmes difficultés, les mêmes contradictions. Ici encore la raison commune, la native faculté d'intuition dont est douée l'humanité entière s'est montrée supérieure de beaucoup à la spéculation individuelle. En personnifiant le mal, l'antiquité eut comme l'instinct d'une haute vérité philosophique. Le mal, en effet, le mal réel et non pas seulement apparent, ne peut avoir d'autre origine que la volonté à la fois efficace et désordonnée d'un être personnel ou libre. Car où n'est pas la liberté, là est la nécessité, c'est-à-dire, l'action pure, invariable, fatale, des lois éternelles qui ne sauroient résister à elles-mêmes, se violer elles-mêmes. Ainsi la liberté seule explique le mal, et le mal prouve la liberté. Il n'y a, dans l'univers, de désordre possible que par la violation de ses lois, violation qui implique rigoureusement un agent libre, une force spontanée, indépendante à un certain degré et dans certaines limites, de ces lois auxquelles obéissent aveuglément et fatalement tous les êtres privés d'intelligence et par là même de liberté. Car d'imaginer une sorte de conflit, de combat entre les lois ells-mêmes, ce seroit, entre autres conséquences absurdes, ramener l'hypothèse de plusieurs principes primitifs opposés entre eux.

Le mal, dans le monde physique, n'est donc, ne peut donc être qu'une suite, un effet du mal mo-

ral. Ayant dès-lors pour bornes nécessaires, celles de la sphère d'action et de la puissance des agents libres, on voit combien sont exagérées les effrayantes peintures qu'on s'est plu à faire de son étendue. Elles impliquent, en outre, une très-fausse idée du mal même, comme on s'en convaincra bientôt. Il y a dans l'homme, enclin à tout rapporter à soi, un fonds de chagrin qui répand sur son esprit des ombres sinistres. Et sa grandeur aussi l'égare. Au-dessus de ce qui finit, son regard interne découvre et contemple le Bien infini; il voudroit le posséder dans sa plénitude, le posséder immédiatement, et oubliant sa propre nature qui n'est capable de rien d'infini, ingrat envers celui qui l'a comblé de si magnifiques dons, en partie même inconnus de lui durant sa courte existence présente, il appelle mal ce qui n'est pas ce bien parfait auquel il aspire.

CHAPITRE IV.

DU MAL DANS LE MONDE PHYSIQUE.

Considéré en soi, dans sa notion la plus générale, le mal n'est rien de positif, il n'est qu'un moindre être. Ainsi, à l'exception de quelques théories orientales plutôt théologiques que philosophiques, quant à leur forme au moins, toute l'antiquité a-t-elle cherché dans la matière, c'est-à-dire, dans la limite de l'être, le principe du mal. Et, en effet, pour tout être physique individuel, et par conséquent pour la collection universelle des êtres, le mal, ou ce que, selon nos idées, nous appelons mal, n'est jamais qu'une simple privation, non pas une chose, mais l'absence d'une chose, un moindre être enfin; et il n'en peut être autrement, car le bien n'est que l'être, et dès-lors tout degré quelconque d'être est un bien.

On voit par là combien sont futiles les objections que l'athéisme a tirées contre Dieu de l'existence du mal, incompatible, selon lui, avec la puissance,

l'intelligence et la bonté du Créateur. La limitation étant de l'essence de tout être créé, aucune puissance évidemment ne pouvoit le créér illimité, ou réaliser le contradictoire. Cet être impossible ne pouvoit non plus, et par la même raison, être l'objet de l'intelligence. L'intelligence est la conception, la vision de ce qui est ou peut être. Or rien ne peut être, hors de Dieu, qui ne soit fini ou limité. Pour que l'intelligence suprême apparût à l'athée dans la Création, il seroit donc à ses yeux nécessaire que Dieu eût d'abord conçu en soi, et réalisé ensuite hors de soi une contradiction absolue. L'absurde s'arrête forcément à ce point, c'est sa dernière borne. Et quant à la bonté, qu'est-ce, sinon l'amour se manifestant, s'épandant au dehors? La bonté suppose donc deux termes, l'être qui aime et un autre être auquel son amour s'étend. La bonté seroit donc en Dieu un mot dépourvu de sens, si Dieu n'avoit pas créé. L'athéisme argumente donc de la bonté contre la bonté même. Il dit : Dieu n'est pas, car s'il étoit, il seroit nécessairement bon. Or, pour que je reconnusse sa bonté, et conséquemment son existence, il faudroit que rien n'existât que lui, et que la notion même de bonté fût contradictoire.

Le mal, purement négatif en soi, n'étant que la limitation nécessaire des êtres, tout ce qu'en un

sens particulier on appelle mal, doit être une suite, une conséquence de cette limitation. Cela devient d'autant plus visible, que l'on pénètre davantage par la pensée au sein des choses. Dans le monde inorganique, tous les phénomènes sont le résultat invariable, direct, pur, rigoureux, des lois générales de l'univers qui constituent l'ordre physique. On n'y peut dès-lors appliquer l'idée de mal à rien de positif, et ce mot, employé en un sens relatif, ne sauroit signifier jamais que certaines limitations dans le temps et l'espace, limitations requises pour la conservation et le développement de l'ensemble, et, sous ce papport, conditions du bien, de l'existence des êtres dans leur variété immense, rien ne périssant, et la destruction, si redoutable à notre imagination trompée par de vaines apparences, n'étant que le moyen de la production, ou la production même envisagée dans son origine immédiate.

Ce qu'on a nommé catastrophes physiques, qu'est-ce sinon le puissant, le merveilleux et magnifique travail de la nature, l'indice extérieur de ses secrètes et fécondes opérations? Reportons-nous aux âges où se forma la surface solide de notre planète. Ses diverses couches offrent partout les traces visibles de nombreuses révolutions, de changements successifs produits par l'action soit soudaine, soit lente de causes dont nous pouvons à peine concevoir main-

tenant l'énergie. Représentez vous l'effervescence, le mouvement interne de la masse fluide où s'effectuèrent, sous l'influence des lois chimiques, les premières combinaisons ; figurez-vous les roches primitives sortant toutes brûlantes de ce grand laboratoire ; plus tard les erruptions, les commotions, les bouleversements volcaniques ; les vastes oscillations des eaux envahissant peu à peu ou subitement d'immenses portions de la terre naissante, tandis que leur retraite en laissoit à découvert d'autres enrichies de leurs sédiments ; les prodigieux effets de ces marées énormes, les ravages des courants rompant par leur poids et leur vitesse les barrières que le sol leur opposoit, roulant, entassant les pierres, les sables, les détritus de toute espèce, débris des continents fracassés, brisés : vous croyez voir la ruine d'un monde, vous assistez à sa formation. Le désordre apparent n'est que l'ordre même établi, maintenu par les éternelles lois qui président au développement de l'œuvre de Dieu. Car on ne doit pas oublier que si tout change, rien ne change que pour passer d'un état moins parfait à un autre état plus parfait ; que chaque production est l'élément d'une production supérieure qui, la recueillant, pour parler ainsi, se l'incorporant, se l'assimilant, l'élève jusqu'à soi, la transforme en soi, sans néanmoins jamais altérer son essence immuable.

Qu'est-ce donc que le mal dans ses rapports avec les êtres inorganiques? Une illusion de notre esprit, un vain mot, si ce n'est pas uniquement une moindre perfection, un moindre être actuel; si ce n'est pas la limite, condition nécessaire de toute existence créée.

Ces considérations s'appliquent également aux êtres organiques, pour ce qu'ils ont de commun avec les êtres inférieurs. Au degré où leur existence dépend des lois propres de ceux-ci, ils en subissent comme eux les inévitables conséquences, et ces conséquences ne peuvent être conçues sous la notion du mal, sans quoi les lois mêmes et l'existence dont elles sont le mode nécessaire, seroient pareillement un mal.

Le genre spécial d'organisation d'où résulte l'individualité, apparoît d'abord dans le règne végétal, et aussi loin que s'étendent nos moyens d'investigation, ce règne, dans sa généralité du moins, n'offre rien qui le distingue relativement à la question qui nous occupe en ce moment des simples corps bruts. Ce qu'on a dit de ces derniers, peut et doit donc être dit aussi de tout ce qui simplement végète.

Mais, dans la série des êtres organiques, on rencontre en s'élevant un caractère nouveau, la sensibilité, et, comme une suite de ce caractère si remarquable, la douleur. Ici ce qu'on appelle mal se

présente sous un autre aspect. Que la douleur répugne à l'être qui sent, qu'il la fuie, la repousse par une invincible impulsion de la nature même, et qu'elle soit un mal en ce sens, on ne le sauroit nier. Mais observons d'abord qu'en comparant le monde inorganique où la douleur n'existe point, avec le monde organique dans lequel elle a des racines indestructibles, nul cependant ne met en doute la supériorité relative de celui-ci, sa perfection plus grande. Qui ne regarderoit comme un abaissement, une dégradation, un mal dès-lors, pour un être organique, sa transformation, si elle était possible, en un autre être dépourvu d'organisation? Qui ne jugeroit regrettable la faculté de sentir, malgré les souffrances dont elle est la source? Qui n'éprouveroit une terreur profonde à la seule idée de la perdre à jamais? Elle est donc un bien, un immense bien; elle est un développement inappréciable de l'être, développement limité néanmoins, ou dépendant de certaines conditions qu'implique son essence même.

Qu'est-ce, en effet, que la douleur? La conscience d'un trouble, d'un désordre actuel dans l'organisme, c'est-à-dire, la conscience d'un moindre être ou d'une accidentelle tendance au non-être. Elle n'est donc encore qu'une conséquence de la limitation, une nécessité inhérente à l'être fini

qui se sent lui-même. Mais, sous un autre rapport, elle se lie aux lois de la conservation des êtres ; car tous les êtres doués d'un principe d'action spontanée, doivent avoir en eux quelque chose qui dirige cette action, qui l'excite et l'arrête, selon les lois de leur nature, pour les porter vers ce qui leur est utile et les détourner de ce qui leur nuiroit. Ces deux mobiles internes de qui dépend leur existence, sont le plaisir et la douleur ; et puisque la douleur est nécessaire à la conservation de l'être, si l'être n'est pas un mal, la douleur non plus n'est pas un mal, dans la philosophique et véritable acception du mot. Le sentiment de tout besoin vif est au moins un commencement de douleur. Appellera-t-on mal ce sentiment conservateur de la vie? Et toujours, la douleur n'étant que la conscience d'un certain état de l'être averti par elle que des causes destructives agissent en lui, pour que la douleur n'existât pas, le *moi* existant, il faudroit que l'organisme eût en soi un principe infini de durée, puisqu'autrement sa décadence, son dépérissement progressif se feroit tôt ou tard sentir ; et, en outre, que rien d'extérieur ne pût jamais, ni l'altérer mécaniquement, ni troubler en aucune manière la régularité de ses fonctions ; il faudroit, en un mot, qu'il fût soustrait à l'influence et de ses propres lois, et des lois générales des communications réciproques entre les êtres,

lesquelles régissent l'univers entier et sont essentielles à la Création. Donc, si la Création n'est pas un mal, la douleur non plus n'est pas un mal : elle est tout ensemble la limite et la condition du bien que comporte la nature de chaque être organique.

Ce bien, cependant, il ne le reçoit que pour le perdre un jour. Tout ce qui commence, finit ; tout ce qui naît, meurt : et n'est-ce pas là un mal, un lamentable mal? Sous un mode divers, le même phénomène s'est présenté à nous dans le monde inorganique : y est-il un mal véritable? N'avons-nous pas reconnu, au contraire, que l'incessante dissolution des composés existants n'étoit qu'une condition indispensable de la production, la production même envisagée dans son origine immédiate? Or, sous ce point de vue, nulle différence entre les deux mondes organique et inorganique. Régis par les mêmes lois, lois qui dérivent de l'essence des choses, ils en offrent partout la rigoureuse application, modifiée seulement par ce qu'a de propre la nature de chaque être, selon la place plus ou moins élevée qu'il occupe dans la série ascendante des formes créées. Ainsi l'individualité, caractère distinctif des êtres organiques, modifiant le phénomène de la dissolution, tel qu'on l'observe dans les corps bruts, oblige à lui imposer un nom qui exprime et la dissolution moléculaire de l'or-

ganisme, et la conséquence ultérieure de cette dissolution à l'égard de l'être vivant et sentant, son effet nécessaire, qui est la perte de l'individualité elle-même : et c'est là ce qu'on appelle *mort*. Or, si l'existence est un bien, et spécialement pour l'être qui en a le sentiment, identique avec la conscience de soi, la mort est uniquement la limite de ce bien qui ne peut être illimité qu'en Dieu; et, de plus, privé d'intelligence, l'être purement organique, pendant qu'il possède cette portion de bien que lui assignent les lois de l'ordre universel, ignore qu'il doive la perdre, et ignore encore qu'il la perd, à l'instant même où il cesse d'en jouir.

Il seroit aussi trop absurde de concevoir le bien, hors de Dieu, sous une notion contradictoire, et de nommer mal le bien même qui ne correspondroit pas à cette notion. Or la créature, essentiellement bornée, n'admet rien d'absolu, elle implique, dans son être et les modes de son être, quelque chose de négatif qui la distingue et la sépare de Dieu, seul éternel, immense. Tout ce qui est limité dans l'espace est limité dans le temps : de là nécessité de finir. Et si la mort est un mal en soi, tout ce qui n'a point une durée sans terme, tout ce qui n'est pas infini est un mal : la Création entière est un mal et l'assemblage de tous les maux, non par ce qu'elle est, mais par ce qu'elle n'est pas.

Qu'on y réfléchisse, au contraire, et l'on se convaincra que, quelque limité que soit un être, par cela seul qu'il est, il jouit, selon sa nature, autant qu'elle le permet, d'un bien infini par son essence; car l'être et le bien ne sont qu'un, et il y a l'infini entre le plus bas degré d'être et la complète absence de l'être ou le néant, qui, s'il n'étoit pas une pure négation, c'est-à-dire s'il étoit en un sens quelconque, seroit le mal absolu.

Le mal, dans le monde physique, n'est donc rien qui puisse être conçu sous une notion positive, rien de réel dès-lors. Simple résultat de la comparaison qu'établit notre esprit entre l'être absolu et l'être relatif, l'être sans bornes et l'être limité, il n'est que la limitation même de celui-ci ou la condition nécessaire de son existence, un moindre être, un moindre bien, toujours cependant un bien, mais dont nous ne voulons regarder que la limite, invinciblement attirés que nous sommes vers le bien infini, vers Dieu, dans lequel seûl notre pensée, notre amour, notre nature tout entière peut trouver le repos, la pleine satisfaction de ses désirs immenses; et ceci nous conduit à examiner la grande question du mal sous un nouveau point de vue, dans ses rapports avec les êtres intelligents et libres.

CHAPITRE V.

DU MAL DANS LE MONDE MORAL.

Ce qu'il y a de premier en Dieu, c'est sa substance, éternelle, infinie, et par conséquent une de l'unité la plus absolue. Les propriétés nécessaires ou les trois Personnes qu'ensuite on conçoit en lui, bien qu'essentiellement distinctes entre elles, sont néanmoins, dans ce qui constitue le fond de leur être commun, ramenées à l'unité de la substance à laquelle elles sont inhérentes et sans laquelle elles n'existeroient en aucune façon. Il en est ainsi des idées représentatives des êtres finis, qui, dans l'entendement divin où elles subsistent immuablement, sont les types éternels de tout ce qui peut être, ou de l'Etre infini lui-même, en tant que participable, puisqu'aucun être fini ne sauroit être conçu que comme une actuelle limitation de ce qui est en Dieu sans limites. Considérés en Dieu, ces types divers sont Dieu même se connoissant ou connoissant tout ce que renferme la substance une

et infinie ; et, conséquemment, ils n'ont d'existence que dans cette unité première, comme nos pensées n'ont d'existence que dans l'unité de la substance intelligente qui nous constitue radicalement ce que nous sommes.

Il y a donc en Dieu, par une intrinsèque nécessité de sa nature, deux choses fondamentalement distinctes, et sans lesquelles ils ne pourroit ni être conçu ni exister : la connoissance qu'il a de lui-même en tant qu'un, indivisible, infini ; la connoissance de tout ce qui, hors de lui, peut exister sous une forme finie, par une participation plus ou moins limitée de sa substance indivisible et de ses propriétés essentielles. Sans la première de ces connoissances, ou il ne se connoîtroit pas lui-même, ou il ne seroit pas infini, c'est-à-dire qu'il ne seroit en aucune manière ; sans la seconde, il ne se connoîtroit pas selon tout ce que renferme l'idée infinie de l'être, c'est-à-dire encore qu'il ne seroit pas et que rien ne pourroit être, puisque rien ne peut être qui ne soit réalisé par une puissance infinie, d'après des idées distinctes, des types contenus dans une intelligence infinie.

Ainsi, en Dieu, il y a d'abord une substance sans bornes, qui dans son unité radicale, absolue, et son infinie fécondité, s'enfante en quelque sorte éternellement elle-même ; et cette substance, dans

laquelle subsistent trois propriétés nécessaires que notre esprit est forcé de concevoir sous une notion analogue à celle de personnes, est Dieu même. Mais il existe de plus en lui, dans son entendement, son intelligence, des types distincts, des idées représentatives de tous les êtres particuliers finis dont l'existence est possible en soi ; et par conséquent il y a en Dieu l'unité première, absolue, source de tout ce qui peut être, sans laquelle rien ne seroit, et des unités relatives, finies, multiples dès-lors, qui correspondent aux êtres possibles.

Chacun de ces types finis, s'il existoit individuellement avec une force interne qui lui fût propre, tendroit à se développer individuellement aussi, selon sa nature, et par ce développement individuel il tendroit à se séparer toujours plus de l'unité première, radicale, infinie. Que s'il s'en séparoit entièrement, séparé par cela même de sa source, du principe de l'être, son être à lui-même s'évanouiroit, et de ce moment il seroit comme si jamais il n'eût été.

Les philosophes les plus anciens trouvant que cette tendance à se développer selon sa nature étoit renfermée dans l'idée de tout être, en conclurent que chaque type existant en Dieu tendoit à se développer effectivement, et la formation de l'univers ne fut à leurs yeux que ce développement spontané des idées divines. Mais les idées étant nécessaires,

éternelles, leur développement étoit dès-lors éternel, nécessaire aussi, et l'univers par conséquent s'identifioit avec Dieu, dont il n'étoit qu'une émanation, et encore une émanation purement phénoménale ; car l'unité divine n'admettant rien de multiple, rien d'individuellement distinct ou de substantiellement fini, il s'ensuivoit que le développement supposé, fictif, idéal, sans réalité véritable, n'étoit que Dieu même contemplant en soi la nature, l'idée de chaque être dans les diverses phases de son imaginaire existence, et l'univers devenoit une grande illusion, ou, comme parloient ces premiers panthéistes, un rêve divin.

Ils n'avoient pas vu que l'idée typique de chaque être dans l'entendement de Dieu, n'ayant point en lui d'existence effective individuellement séparée de la sienne, ne renfermoit dès-lors aucun principe actuel de développement, mais simplement une tendance virtuelle à ce développement ; que par conséquent l'univers avoit dû être créé par un acte propre de la toute-puissance réalisant, selon son idée, son type éternel, l'être fini hors de l'Être infini ; et que seulement alors la tendance virtuelle au développement devenoit une tendance réelle, physique, à raison de la force interne propre à l'être et inséparable de lui dès l'instant où il commence d'exister individuellement.

Il suit de là que la Création implique en chaque être créé la coexistence de deux principes divers ; l'un qui, les unissant à l'infini, à Dieu, est la racine même de leur être, sa condition primitive et fondamentale ; l'autre qui, constituant leur individualité propre, tend à les séparer de Dieu ou de l'infini. Le premier les ramène à l'unité sans bornes, nécessaire, absolue et extérieure à eux ; le second les concentre dans leur unité individuelle, bornée, relative, contingente. Sans le principe qui les porte vers l'unité infinie et les y rattache, totalement séparés de la source de l'être, ils cesseroient d'exister immédiatement ; sans le principe qui maintient leur unité individuelle, absorbés dans le tout infini, ils cesseroient d'exister encore.

Ces deux principes se confondent en Dieu ; le principe d'individualité et le principe d'unité ne sont en lui qu'un même principe, parce qu'étant lui-même individuellement l'unité infinie, il n'existe point hors de lui une autre unité d'où il tire son être, et à laquelle il doive perpétuellement demeurer uni pour conserver son être.

Le principe d'unité et le principe d'individualité sont également identiques dans la créature considérée en soi, sans relation à ce qui est extérieur à elle. Mais, comme hors d'elle existe l'unité première d'où la sienne dérive, sans laquelle elle n'a

pu commencer à être, sans laquelle elle ne peut continuer d'être, son être dès-lors différent, en cela de celui de Dieu qui est à lui-même son origine et son terme, implique deux tendances opposées, l'une vers Dieu, l'autre vers soi.

La tendance vers Dieu, si elle existoit seule, détruiroit l'être en le ramenant à Dieu et l'absorbant en lui. La tendance vers soi, qui est le principe même d'individualité dans l'être fini, le détruiroit aussi, mais en le séparant totalement de Dieu. Par la première de ces tendances il gravite vers Dieu, aspire à s'unir à Dieu, et dès-lors aussi à tout ce qui tirant de lui son être gravite également vers lui. Par la seconde, il s'éloigne de Dieu, aspire à se faire Dieu, ou à vivre de soi et par soi, sans aucune dépendance de rien d'extérieur à soi.

Donc deux lois relatives à chacune de ces tendances, la loi d'unité qui renferme les conditions premières et nécessaires de la vie, laquelle a son principe effectif en Dieu; la loi de l'individualité d'où dérivent les conditions de l'existence de l'être fini, qui participe individuellement à cette vie infinie. Cette dernière loi est donc subordonnée à la première, et de leur relation harmonique résultent tout ensemble et l'existence de l'être fini et son développement régulier. Toutefois l'harmonie qui

les fait concourir à une même fin, n'altère en aucune façon leur essence respective, n'empêche point qu'opposées entre elles, elles ne se combattent sans cesse, en imprimant à l'être de contraires directions. La loi individuelle tend incessamment à élargir sa sphère, à prédominer, à régner seule ; la loi d'unité la limite, la restreint en de certaines bornes que jamais la volonté ne doit franchir : et comme elle est extérieure dans son origine, et relative, dans ses prescriptions, à un terme extérieur aussi, que dans la mesure voulue par l'ordre, elle impose à l'être fini le sacrifice de soi, de son individualité, elle se produit, du côté de Dieu, sous la forme de préceptes, de commandements, qui, du côté de l'être fini, intelligent et libre, se résolvent dans le devoir de l'obéissance.

La loi de l'individualité, au contraire, tout interne, n'implique rien d'extérieur à l'être dont elle représente la nature. Les instincts de l'individu, ses appétits, ses répugnances, ses désirs, ses volontés, en sont l'expression; elle n'a de rapport direct, nécessaire qu'à lui, et se produit dès-lors en lui sous la forme de liberté pure ou du droit absolu.

A ces deux principes et à ces deux lois diverses correspondent deux amours divers, l'un qui porte l'être vers Dieu, l'autre qui le concentre en soi : et puisque l'amour de soi tend à la séparation ab-

solue de Dieu ; considéré seul, sans aucun mélange de l'amour qui découle du principe d'unité, il est la haine de Dieu.

Plusieurs philosophes anciens ayant reconnu l'existence de ces deux principes opposés dans la Création qui les implique l'un et l'autre essentiellement, en conclurent, comme nous l'avons déjà remarqué, l'existence d'un dualisme primitif, d'un principe radicalement bon et d'un autre principe radicalement mauvais, que quelques-uns même crurent coéternels. Et il est vrai que tout ce qui peut être conçu comme mal est renfermé dans la loi pure de l'individualité finie, et que, loin cependant d'être mauvaise en soi, rien n'existeroit sans elle hors de Dieu, la Création seroit impossible. Elle est la racine du mal et le mal même, quand on l'isole de la loi première dont le principe d'unité est la source éternelle. Harmoniquement liée à celle-ci, elle émane du vrai et du bien, elle est le mode selon lequel les êtres finis peuvent y participer. Ils ont en eux le pouvoir de s'en priver librement, et le mal n'est que cette privation, résultat de la tendance de l'être vers l'individualité absolue, par la violation de la loi d'unité. Et ceci achève d'expliquer comment les philosophes dont nous venons de parler, ont, pour la plupart, été conduits à chercher dans la matière, dans ce qui

en fait l'essence, le principe effectif du mal ; car la matière est en effet, ainsi qu'on l'a vu, le moyen et la condition de toute individualité finie.

Ainsi le mal, en tant que possible, dérive des nécessités mêmes de la Création, et comme on dit *la loi du bien*, on peut dire, en un sens très-vrai, *la loi du mal*, car le mal a aussi sa loi propre.

La loi du bien, par laquelle tout être se conserve et se développe selon sa nature et sa relation au tout, n'est que la subordination régulière du principe d'individualité au principe d'unité, qui, ramenant vers l'Être infini, les êtres finis, les ordonne entre eux, et, pour ainsi parler, les rallume tous incessamment à cet éternel flambeau de la vie. Cette loi, divine puisqu'elle a en Dieu son origine et son terme, dirige chaque être vers lui et se compose, dans ses prescriptions, des sacrifices divers imposés à chaque individualité pour qu'elle reste unie à Dieu, et pour que chacune des autres individualités créées se conserve aussi en soi et dans ses rapports avec l'unité première.

La loi du mal, développement du principe de l'individualité pure, n'est dès-lors pour chaque être que la loi propre de sa nature individualisée en lui, loi qui, lorsqu'elle règne seule, le constitue centre universel des choses. Mais, en s'efforçant d'ordonner à soi la Création entière, il tend à la séparer

de Dieu, de la source infinie de l'être, ou à lui imprimer une direction vers le non-être; et la destruction absolue seroit, pour tous les êtres et pour lui-même, le dernier terme de son action soumise à l'unique loi de l'individualité, si elle ne rencontroit pas dans la loi conservatrice du tout, dans la loi d'unité, une insurmontable barrière.

L'opposition volontaire à Dieu, à l'ordre voulu de lui comme la condition nécessaire de l'existence de son œuvre, voilà le mal moral, exclusivement propre aux êtres personnels. Par ce qui le constitue radicalement, il est un désordre de la volonté, et sa manifestation dans des actes extérieurs s'appelle *crime*, *péché*, ou d'un nom semblable, le même, quant au sens, chez tous les peuples et dans toutes les langues. On voit que la volonté, c'est-à-dire, l'intelligence et la liberté existant, la possibilité du mal en est une suite inévitable, et que l'imperfection de la volonté, conséquence de l'imperfection ou de la limitation essentielle à l'être créé, rend également inévitable l'existence effective du mal, tel qu'il vient d'être défini. Mais on voit en même temps qu'ici encore le mal n'est que l'expression de ce qu'il y a de fini dans le bien, une conséquence de l'unique manière dont la créature y peut participer.

Violation volontaire de la loi fondamentale de

l'ordre, il subordonne au principe d'individualité qui sépare les êtres, le principe qui les unit entre eux en les unissant à Dieu. De là ses effets. Car ce qui individualise les êtres, ce qui sépare des autres chacun d'eux, c'est radicalement la limite, et par conséquent, dans la sphère des êtres supérieurs, l'organisme, qui n'est que leur mode de limitation. Pour ces êtres donc, pour les êtres intelligents et libres, la prédominance du principe d'individualité, n'est que la prédominance de l'organisme et de ses lois sur les lois plus élevées de leur nature. Or, l'intelligence consiste proprement dans la connoissance, l'intuition du vrai ou de l'immuable, de l'absolu, du nécessaire, tandis que l'organisme n'est en rapport qu'avec le réel ou le variable, le relatif, le contingent. La prédominance de l'organisme tend donc à obscurcir, à affoiblir l'intelligence, à la transformer dans la pure sensation, et telle est aussi la tendance de l'amour organique. Ainsi, au degré où le désordre existe dans sa volonté, l'être qui l'a introduit en soi tombe sous l'empire plus ou moins exclusif des lois inférieures, il s'abaisse ou se rapproche de la brute, incapable de connoître le vrai, le bien et de l'aimer dès lors, irrévocablement soumise à la nécessité. Il ne sauroit cependant déchoir entièrement des prérogatives qui le distinguent d'elle. Jamais le désordre n'étant absolu,

la nature intelligente subsistant toujours avec ses attributs essentiels, ce qui en reste produit en lui le vif sentiment d'un besoin étranger à la brute, le désir vague d'un bien que sans cesse il poursuit et qu'il ne peut atteindre. Il le demande à l'organisme auquel il s'est assujetti, il s'efforce d'obtenir de lui ce qu'il ne sauroit donner, et, irrité de son impuissance, il le fatigue, il en viole les lois ; d'où les maladies, la souffrance sous mille formes diverses, et une dissolution hâtive. Et comme la dissolution de l'organisme, pour l'être qui s'est concentré en lui, entraîne à l'égard de cet être, la perte de tous les biens ensemble, et spécialement de ce bien immense, terme indéfini de ses désirs, auquel il n'a cessé d'aspirer invinciblement, la mort, qu'il ne sait plus comprendre, parce qu'il a refusé de comprendre la vie, lui devient un objet d'indicible horreur.

D'un autre côté, ce même être a conscience de l'état où il est descendu, de son désordre interne, de son abaissement, en un mot, de la limitation contraire à sa nature, et résultat de la transgression de ses lois. Le sentiment de cette limitation, autre espèce de souffrance, prend le nom d'ennui, de tristesse, d'angoisse ; et, dans ses rapports avec la cause qui l'a produite, ou la volonté libre, on l'appelle remords.

Tel est le mal dans le monde moral : purement

négatif, il n'est qu'un moindre être ou la privation d'un développement, et ce moindre être, quel qu'il soit, est encore un bien, et même infini par son essence. La privation, d'ailleurs, d'un plus grand développement, d'une perfection plus grande, est volontaire en celui qui l'éprouve. Cédant à un attrait inférieur, il veut être ce qu'il est, sans quoi sa volonté rentrant dans l'ordre, il rentreroit dans sa vraie nature, et se développeroit selon ses lois. Qu'est-ce donc que le mal en lui? Le refus d'occuper la place que l'Auteur des choses lui avoit destinée dans son œuvre, le rejet insensé d'une partie de ses dons.

Le mal, au reste, n'altère point le caractère général de la Création, qui n'en continue pas moins son évolution régulière, n'en est pas moins rigoureusement conforme au plan divin. Qu'un certain nombre d'êtres, par un abus de la liberté, s'arrêtent dans leur voie ou s'en détournent, que résulte-t-il de là? ce qui arrive dans le règne végétal quand un germe avorte, ou ne se développe qu'imparfaitement. Ils languissent misérables dans un état inférieur, ils descendent au lieu de s'élever. Mais là où ils sont, ils demeurent soumis aux lois universelles qui régissent le tout. Ils se sont rapprochés des êtres organiques, ils en subissent la condition, sans jamais réussir à étouffer en eux les instincts

supérieurs opposés à ceux de la brute, d'où naît le sentiment de leur dégradation. Le désordre n'est que dans l'individu, il n'est point dans l'ensemble des choses. Les natures subsistent inaltérables, conservent leurs relations harmoniques, accomplissent leurs fonctions et leur destinée.

Ainsi le mal, en ce qu'il a de réel, n'affecte point la Création considérée dans son unité, comme l'actuelle réalisation de son éternel exemplaire : à proprement parler, le mal n'existe point; il n'existe que des êtres mauvais, c'est-à-dire dégradés, déchus, ou volontairement fixés dans un état de moindre être. Hors, en partie, de leur nature, hors de l'universelle société dont ils pouvoient, dont ils devoient être membres, ils subsistent isolés, vivant, pour leur supplice, d'une vie purement individuelle, et comme perdus dans le vide d'eux-mêmes. Leur pensée variable, ténébreuse, voilà pour eux le vrai; la haine, voilà leur amour, car s'aimer comme son dernier terme, c'est haïr tout ce qui n'est pas soi. Et toutefois, dans leur inénarrable misère, ces êtres infortunés veulent être ce qu'ils sont. Leur solitude leur plaît; ils disent : *Je suis*, et, concentrés dans leur être individuel, y cherchant tout, y rapportant tout, ils s'adorent comme un fantôme de la Divinité.

CHAPITRE VI.

DU MAL DANS L'HOMME.

Avant d'aller plus loin, rappelons brièvement les principaux points établis dans les chapitres qui précèdent.

Le mal n'a rien de positif, il n'est possible de le concevoir que comme une limitation du bien ou comme un moindre être, l'être et le bien n'étant qu'une même chose.

Mais Dieu seul est sans bornes, lui seul est infini; car l'infini est nécessairement un, et dès-lors tout ce qui existe hors de l'Être infini, hors de Dieu, dérivant de lui, il est clair encore que le mal ne peut être quelque chose de substantiellement opposé au bien, d'essence contraire. Or il est de l'essence de la Création d'être limitée; en d'autres termes, il seroit évidemment contradictoire que la Création fût infinie, qu'elle fût identique avec le Créateur, ou le Créateur même. Le mal, en réalité, n'est donc pas; il n'est que la négation de l'infini

dans la créature, ou la condition même de son existence. Or, qui oseroit dire que l'existence de la Création est un mal? que tout ce qui n'est pas infini, tout ce qui n'est pas Dieu est un mal?

Que si, de ces considérations suffisamment décisives déjà, on passe à l'examen des faits généraux de l'univers, par cette voie encore on est conduit à la même conclusion. Dans l'ordre des êtres inorganiques, c'est-à-dire des êtres les plus limités, on ne sauroit en effet découvrir la moindre trace de mal, si le mal n'est pas exclusivement la limitation même. Un ordre parfait, maintenu par des lois dont rien jamais ne trouble l'action, y règne immuablement.

Viennent ensuite les êtres organiques, manifestement supérieurs ou moins limités. Chacun d'eux jouit d'une existence individuellement distincte, est doué de la faculté de sentir; mais ce développement d'être a aussi sa limite et ses conditions nécessaires. On ne peut se sentir ou avoir la conscience de soi, sans avoir la conscience de ce qui, dans l'organisme, est actuellement conforme ou contraire aux lois de la vie, de ce que la nature appelle, repousse invinciblement. De là deux espèces de sensations opposées entre elles, et qu'on nomme plaisir et douleur. Inséparablement liées dans leur cause première et commune, elles s'impliquent l'une l'autre

essentiellement [1]. De plus, un être qui possède un principe d'action spontanée, doit, pour qu'il puisse se conserver, posséder également une règle interne de cette action, quelque chose qui le dirige vers ce qui lui est bon, le détourne de ce qui lui nuiroit. L'instinct est proprement cette règle; mais l'instinct a une relation naturelle, directe au plaisir et

[1] Cela est vrai dans la langue même où les mots de plaisir et de douleur n'ont de sens que par leur relation mutuelle. Or les rapports nécessaires des mots représentent les rapports nécessaires des choses. La douleur et le plaisir s'impliquent donc l'un l'autre dans les êtres sentants. Qui ne connoîtroit pas le plaisir ne connoîtroit pas la douleur ; qui ne connoîtroit pas la douleur ne connoîtroit pas le plaisir. Ce que chacun de ces mots exprime n'est rien d'absolu, mais le pur résultat subjectif d'une comparaison, de sorte que, appelant *bien* le plaisir, la douleur est une condition de la jouissance de ce bien. Mais une simple différence de degré dans ce bien, ne suffiroit-il pas pour en produire le sentiment, sous le mode spécial que nous nommons plaisir ? Oui, sans doute. Aussi, en ce qu'ils ont d'objectif, le plaisir et la douleur ne sont-ils que des degrés divers du même bien. Nul autre bien, en effet, que l'être : partout où est le sentiment de l'être, là donc est le sentiment du bien. Ainsi l'on peut concevoir une série décroissante de sentiments correspondants à une série également décroissante de degrés d'être. A chacun des deux termes extrêmes de cette série, respectivement pris pour point de départ, et considérés isolément sans aucune relation avec les autres termes, il y aura sentiment de l'être et dès-lors sentiment du bien. Ce qu'on appelle plaisir et douleur résulte de la comparaison des termes entre eux. Si du plus bas on remonte progressivement au plus élevé, on parcourra une série de plaisirs continuellement croissants : parcourue en sens inverse, la même série devient une série de douleurs croissantes, lesquelles ne sont que le sentiment d'une privation progressive d'être. La douleur n'est donc, en effet, que le sentiment d'un moindre être actuel, ou du trouble survenu dans les conditions normales de la vie, d'une violation quelconque de ses lois naturelles.

à la douleur. Inévitable conséquence de la faculté de sentir, indispensable encore, par sa liaison avec l'instinct, pour régler le principe d'action spontanée, la douleur est donc une condition attachée au développement qui élève si fort au-dessus des êtres inorganiques les êtres sentants et individuels.

Mais l'individualité, sans laquelle nulles sensations possibles, entraîne forcément une autre conséquence. Résultat de l'organisme, elle finit avec lui; d'où la mort ou le terme assigné par la nécessité même des choses à la jouissance du bien dont la possession caractérise les êtres organiques. Elle n'altère pas ce bien, elle n'en change point l'essence; elle le limite dans le temps; elle est ce qui en a rendu la réalisation possible. En tout cela, où est le mal, le mal positif?

Les êtres libres et intelligents, comparés aux êtres purement organiques, offrent encore un plus grand développement, une perfection plus grande. Qui doute que l'homme ne soit supérieur à la brute, que son rang, dans l'échelle des êtres, ne soit incomparablement plus élevé? Mais ce développement a comme les autres des conditions et une limite. La liberté implique, dans l'être doué de ce magnifique don, le pouvoir de violer ses lois, ce que ne peut faire l'être organique soumis à la nécessité. Or les lois sont l'expression de l'ordre;

les violer, c'est donc violer l'ordre, c'est effectuer le désordre ou opérer le mal. Le mal, sous ce point de vue, est donc une conséquence de la liberté, conséquence elle-même de l'intelligence : il est la condition de ce nouveau progrès dans le bien, ou de l'immense supériorité qui caractérise les êtres capables de connoître et de vouloir.

Ce que nous avons dit du mal demeurant rigoureusement vrai, comme on le verra bientôt, sa notion néanmoins se complique ici d'un élément dont il faut tenir compte, car il la modifie subjectivement. Cet élément, c'est la volonté de l'être libre, qui peut produire en soi le désordre ou le mal. L'acte par lequel il le produit s'appelle *crime, péché,* nom qui exprime sa nature mauvaise ; mais le terme de l'acte ou le mal objectif n'est jamais qu'une limitation, la négation d'un bien réel dont l'être s'est privé en transgressant ses lois. Essayons de bien faire comprendre ceci ; la philosophie entière en dépend, et la religion aussi dans l'une de ses bases principales.

Les lois conservatrices de l'universalité des êtres, lois dérivées de l'essence même ou des nécessités intrinsèques de la Création, exigent que chacun de ces êtres, subordonné au tout auquel est liée son existence particulière, se donne, se sacrifie, en une certaine mesure, à ce tout. De là, pour chaque

être, deux tendances, l'une vers soi, pour se conserver et se développer individuellement; l'autre vers le tout dans lequel seul il peut se conserver et se développer selon sa nature, et vers le principe même de l'être, source éternelle et cause première de tout ce qui est.

L'être que la nécessité domine obéit fatalement à ces deux tendances, dont l'harmonie constitue l'ordre; et son action, soit qu'elle résulte d'une impulsion physique extérieure, soit qu'elle émane d'une spontanéité interne, est toujours et de tout point rigoureusement conforme aux lois qui doivent la régler.

Il n'en est pas ainsi de l'être intelligent. Le principe immédiat de ses actes étant sa volonté libre, il peut obéir à ses lois, il peut les violer, et cette violation directement et librement voulue est ce qu'on nomme le mal moral. Il consiste à intervertir l'ordre essentiel des deux tendances dont nous venons de parler, en subordonnant la tendance vers le tout ou vers Dieu, à la tendance vers soi; à se préférer dès-lors au tout et à Dieu même, à s'aimer par dessus tout, à se constituer centre universel des choses : désordre dont le dernier terme seroit, comme nous l'avons montré, la destruction de toute existence créée.

Le mal moral, ou la volonté de subordonner le

tout à soi au lieu de le subordonner au tout, n'étant que la prédominance, dans l'être libre, du principe qui l'individualise ou le sépare de ce qui n'est pas lui, sur le principe qui doit l'unir aux autres êtres et à leur Auteur ; le mal moral, dis-je, a pour effet de l'isoler du tout, de le concentrer en soi, dans sa vie organique, et dès-lors ce mal, qui n'est que l'état d'un individu dévoyé, ne sort pas de lui, pour user de ce mot, lui est exclusivement propre, n'existe point dans l'unité de la Création, qui se maintient et se développe selon ses immuables lois. Ainsi, dans un ordre inférieur, la maladie de l'individu n'atteint pas l'espèce, elle réside en lui seul.

Mais cet être même rebelle à ses lois, qu'est-ce que le mal en lui? Dans son origine et dans son essence, un vice de la volonté, et c'est là ce qui le caractérise; dans ses effets, un abaissement, une dégradation, un moindre être. Dans l'individu qui a librement choisi cette condition, il y a péché, ou opposition volontaire à l'ordre, et conséquemment à l'Auteur de l'ordre; il y a de plus une limitation contraire à sa nature, une déchéance réelle, dont le sentiment douloureux de son état de désordre le sollicite à se relever; et, de fait, en vertu de la puissance souveraine du bien qui prévaut finalement contre toute résistance, il se relève tôt ou

tard. Toujours est-il qu'une limitation n'a rien de positif. Arrêtez l'expansion de l'être ou du bien à un degré quelconque, le positif c'est ce bien, le mal c'est la limite, ou la simple négation de l'infini.

Il nous paroît donc clairement établi que, dans l'unité de la Création considérée comme un tout dont les parties se lient, s'enchaînent harmoniquement, le mal n'est que le caractère même qui lui est essentiel d'être actuellement finie, la condition première et radicale de son existence; que, dans les êtres particuliers, le mal n'est encore que leur limitation actuelle, par conséquent rien de positif, mais seulement l'absence, la privation d'un plus grand bien ou d'un ultérieur développement; que la privation de ce développement, lorsqu'elle résulte de la volonté libre, renferme une opposition à l'ordre, une dérogation à ses lois, dont l'effet est de concentrer en soi ou de séparer de l'unité universelle, l'être qui a de la sorte abusé de sa liberté, de le constituer un être mauvais, c'est-à-dire, qui n'est pas ce qu'il pourroit et devroit être, ce que le Créateur a voulu qu'il fût. Ainsi, négatif en soi, le mal, en outre, est par son essence purement individuel.

Les êtres mauvais ou séparés de la société du vrai et du bien, ne laissent pas d'avoir des rapports

entre eux et avec les autres êtres, parce que les facultés inhérentes à leur nature subsistent toujours en eux, quoique viciées par le mal dont la cause effective est dans le *moi*. Il suit de là qu'ils exercent au dehors une action mauvaise comme eux, laquelle ne sauroit cependant altérer les lois générales, ce qui détruiroit la Création. Mais ils usent de leur force pour ramener ces lois à une fin particulière, ou à une sorte d'unité dont chacun d'eux se fait le centre, comme Dieu est le centre de l'unité universelle. De là tout à la fois, dans l'empire du mal, anarchie et tyrannie ; anarchie, parce qu'il y existe autant de centres divers que d'individualités ; tyrannie, parce que le plus fort domine le plus foible, se l'asservit, sans autre droit que la force même, sans autre loi que sa volonté inique ou désordonnée. Néanmoins les êtres mauvais ne peuvent troubler l'harmonie du tout, que maintient une force infinie. Ils y concourent même nécessairement par presque tous leurs actes, sans quoi ils ne subsisteroient pas un moment. Cela est clair pour les lois physiques, et quant aux lois morales, ils veulent habituellement que les autres s'y conforment, à cause des avantages qu'ils en retirent pour soi, et s'y conforment eux-mêmes par un instinct natif, lorsqu'ils ne croient pas avoir quelque intérêt présent à les violer. Nul être n'est mauvais absolu-

ment; et dans le plus pervers il existe une impérissable racine de bien, qui, au sein de la mort apparente, élabore en secret la sève destinée à ranimer un jour, sous les rayons de l'astre éternel, la pauvre plante à demi-desséchée.

CHAPITRE VII.

CONTINUATION DU MÊME SUJET.

Fondées sur les lois nécessaires et universelles des choses, les considérations que nous venons de présenter s'appliquent à tous les êtres intelligents de la Création. Mais, de ces êtres, l'homme étant le seul qui soit l'objet de notre observation, n'ayant avec les autres aucunes relations perçues de nous, c'est de l'homme que nous devons ici nous occuper exclusivement.

Toujours, partout, on a remarqué la fréquente opposition qui existe entre ses actes et les prescriptions d'une loi reconnue de lui. Pas un individu humain qui, en toutes circonstances, accomplisse parfaitement cette loi, pas un qui ne la transgresse quelquefois, et qui, en la transgressant, par là même ne s'abaisse, ne descende plus ou moins de l'état où sa nature exigeroit qu'il fût. De là l'idée de chûte, laquelle n'est que l'idée même du mal moral lié à sa conséquence immédiate. Mais l'homme

tombé, et souffrant parce qu'il est tombé, doit se relever, doit combattre le mal, le vaincre en soi, ou rentrer dans sa vraie nature et dans la jouissance du bien qu'il a perdu en en sortant. Voilà tout ce qu'offrent sur ce point, de constant et d'universel, les croyances de l'humanité et ses sentiments instinctifs.

Cette question cependant touche l'homme de trop près, ce grand fait de l'existence du mal l'intéresse trop profondément, pour qu'il n'en ait pas recherché l'explication avec une vive anxiété. Il se produisit donc, dès les premiers temps, divers systèmes dont la pensée fondamentale s'enveloppa, selon le génie de la haute antiquité, de symboles historiques et mysthiques ; et ces systèmes, successivement développés au reste dans leurs conséquences logiques, se liant directement aux idées que l'on peut se former des relations essentielles de l'homme avec Dieu et avec l'univers et des hommes entre eux, devinrent l'une des bases des religions publiquement établies chez les différents peuples, et par elles de l'ordre moral et de l'ordre social, empreint tout entier de leur caractère propre, surtout aux époques sacerdotales.

Rien de plus curieux sans doute et de plus instructif, que l'étude de l'histoire sous ce point de vue; mais nous y arrêter, ce seroit sortir de notre

sujet. Nous ne devons maintenant examiner que les doctrines en elles-mêmes. Ce que nous pourrons avoir à dire de leurs effets généraux trouvera sa place ailleurs. Nous ne reviendrons même pas sur l'hypothèse philosophique et théologique, car elle s'est présentée sous ces deux formes, de deux principes indépendants, l'un bon, l'autre mauvais, perpétuellement en lutte dans l'univers. L'ayant déjà discutée en soi, ayant montré les contradictions qu'elle renferme, il seroit superflu de s'occuper de ses conséquences à l'égard de l'homme.

En ce qui touche celui-ci, l'hypothèse d'un dualisme primitif étant écartée, le problême du mal n'offre plus que deux solutions, l'une simple, naturelle, consolante, en harmonie avec toutes les lois de Dieu et de la Création ; l'autre inconciliable avec ces mêmes lois, triste, sombre, accablante, et conduisant à des abîmes au bord desquels le genre humain tremblant, éperdu, est contraint de renier et sa conscience et sa raison.

Suivant la doctrine que l'Église chrétienne a empruntée des juifs, chez qui cependant elle fut toujours beaucoup moins explicite et moins développée, le premier homme, créé immortel et dans un état de perfection dont le dernier terme devoit être une complète union avec Dieu, et dans la possession complète de Dieu, une félicité infinie, reçut de

lui un commandement à l'observation duquel étoit attachée la jouissance des biens dont l'avoit comblé le Créateur. Il viola ce commandement qu'il étoit libre de transgresser ou d'accomplir, et s'étant ainsi constitué en révolte contre Dieu, il dut subir le châtiment qui lui avoit été annoncé d'avance, les maladies, les souffrances, la mort, et après la mort, une séparation éternelle de Dieu, jointe à des tourments également éternels; car, déchu de la liberté dont il avoit fait un si coupable abus, il ne pouvoit naturellement et par ses seules forces, ni se repentir ou changer la direction mauvaise de sa volonté, ni conséquemment rentrer dans l'ordre et se rétablir dans ses rapports primitifs avec Dieu. Ce n'est pas tout. En se perdant, le premier homme perdit sa race entière renfermée en lui, de sorte que, par une transmission terrible de la faute originelle que perpétue la génération, chacun de ses descendants est conçu et naît dans le péché, dans un état de radicale opposition à Dieu, de haine de Dieu, et partage dès-lors la condamnation prononcée contre son premier père, est fatalement et à jamais destiné au même supplice, supplice infini, pour qu'il corresponde à l'infinité de l'offense, et qu'avec une justesse effrayante d'expression, la théologie a nommé *la mort éternelle*.

Cherchons premièrement par quelles voies on a

pu être conduit à cet ordre d'idées sur l'origine du mal moral, son caractère et ses effets.

Toutes les erreurs qui ont laissé de profondes traces dans le monde, qui se sont fortement emparées de l'esprit humain, dérivent de ce que l'homme a de plus grand, la faculté de connoître Dieu ou de percevoir l'infini. En relation par cette faculté, qui constitue l'intelligence, avec l'Être nécessaire, éternel, il contemple dans son unité le Vrai, le Bien, le Beau absolu : et concevant que rien ne peut être qui ne découle de lui, qui ne soit lui, comme nous l'avons expliqué ailleurs, concevant par cela même que la Création, dans son prototype, n'est que l'Être infini lui-même virtuellement reproduit selon tout ce qu'il est, il a voulu retrouver dans la Création effective, flottante au sein de l'espace et du temps, ce caractère d'infinité ou de perfection absolue ; chose impossible et contradictoire, car si l'œuvre de Dieu étoit parfaite, infinie comme Dieu, elle seroit Dieu même indivisiblement un. Pour qu'elle pût exister hors de lui, il a fallu qu'actuellement limitée, finie, son type divin fut simplement le terme objectif dont elle doit s'approcher sans cesse, par un développement continu, sans pouvoir l'atteindre jamais. Or, plus frappés de cette limitation essentielle qu'ils aperçoivent partout dans la Création, que de ce qu'elle

renferme d'être ou de bien, les hommes l'ont appelée *mal*, et le mal pour eux a été non ce qui est, mais ce qui n'est pas, le fini, en un mot, ou la condition de toute existence créée.

D'autres erreurs, analogues à cette première erreur; sont dérivées de la même source. L'homme aussi se voit dans son modèle, son exemplaire divin, il a le sentiment de la perfection typique de l'humanité : d'où il a conclu que l'homme devoit avoir été créé entièrement conforme à ce type, c'est-à-dire parfait, et ne trouvant point, à beaucoup près, cette perfection sur la terre, il s'est dit que l'homme était déchu.

Ayant, d'un autre côté, le sentiment du bien infini, et liant par sa pensée la jouissance de ce bien à l'état de perfection qu'il se figuroit avoir dû être l'état originaire de l'homme; en outre, se voyant privé de la possession de ce bien auquel il aspire invinciblement, et assujetti aux dures conséquences de son état actuel d'imperfection, il a pris à dégoût les biens mêmes compatibles avec cet état, il a détourné ses regards de ce qu'ils ont de positif, pour ne les arrêter que sur leur limitation; et combinant cette vue des choses avec l'idée de déchéance, cette prodigieuse pensée a saisi son esprit, que son existence ici-bas étoit un châtiment, la punition d'une faute antérieure, d'un crime originaire : ce

qui l'a conduit à cette autre pensée, que la souffrance directement voulue et infligée par le juge suprême, caractérisoit l'ordre présent; qu'elle étoit, à l'égard de Dieu, offensé par la désobéissance de l'homme, une satisfaction due à sa justice, et, à l'égard de l'homme, une indispensable expiation de cette offense.

Si l'on conçoit comment a pu naître cette théorie du mal moral, de son origine et de ses effets, on ne conçoit pas moins clairement ce qui la rend inadmissible. En premier lieu, elle repose sur l'hypothèse d'un état primitif de perfection impossible en soi, et manifestement opposé de plus à la première loi de l'univers, la loi de progression, en vertu de laquelle chaque créature, semblable en ce point à la Création tout entière, parcourt successivement, depuis le plus bas degré d'être ou de bien, les phases du développement que sa nature comporte, jusqu'à ce qu'elle subisse, par la dissolution inévitable de son organisme, la condition de tout ce qui, limité dans l'espace, l'est nécessairement dès-lors dans le temps.

L'héréditaire transmission du péché renferme, en second lieu, une contradiction absolue. Qu'est-ce que le péché dans sa cause morale? Une volonté mauvaise ou désordonnée. Qu'est-ce que la volonté? L'acte propre du *moi* dans un être individuel in-

telligent, ou l'individualité elle-même en tant qu'active et intelligente. La volonté est donc, comme l'individualité, essentiellement incommunicable : le péché est donc incommunicable également. En outre, il implique la liberté qui, dérivant de l'intelligence, n'apparoît qu'avec elle. Avant qu'elle existe, le péché n'est donc pas possible ; et quand elle existe, il n'est que l'abus qu'on en a fait.

Le péché d'ailleurs est ou un acte de la volonté, ou un état déterminé par un acte de la volonté, ou l'un et l'autre ensemble. Comment pourroit-il y avoir péché avant qu'il y ait ni acte de la volonté, ni volonté ?

On allègue la transmission héréditaire des maladies, c'est-à-dire, des causes de maladies ou des vices d'organisation. Qu'un organisme vicié engendre un organisme pareillement vicié, cela se comprend, l'effet est de même nature que la cause et proportionné à la cause. Mais que la volonté qui est dans le père, engendre une volonté semblable dans le fils ; que l'acte interne d'un être soit la cause physiquement productive d'un acte semblable dans un autre être ; que deux êtres soient *un* précisément par ce qui distingue, sépare, individualise chacun d'eux, cela n'est pas seulement incompréhensible, mais contradictoire.

A raison de l'unité de l'être à la fois organique

et intelligent, la génération peut déterminer et détermine de fait des dispositions, des penchants plus ou moins prononcés soit au bien, soit au mal. Mais ces dispositions, ces penchants, on est forcé d'admettre ou qu'ils laissent subsister la liberté, ou qu'ils la détruisent. Dans le dernier cas, nul péché possible; dans le premier, le péché naît au moment même où l'être mésuse de sa liberté : dans aucun cas il n'est transmis, natif, originel.

L'identification de la race humaine tout entière avec le premier homme, fournit au reste, une nouvelle preuve, que, dans le système que nous discutons, l'homme réalisé hors de Dieu par la puissance créatrice, a été confondu avec l'homme typique essentiellement un, car il n'existe pas deux types divers de la nature humaine. Mais, en appliquant à l'humanité subsistante dans la Création, et, par l'effet de la limite qui la sépare de Dieu, nécessairement multiple, en lui appliquant, dis-je, les conséquences de cette unité idéale; en supposant qu'elle a péché dans le premier homme qui la renfermoit; que, coupable comme lui, elle a dû être condamnée comme lui; que des millions d'êtres humains ont été dès-lors, avant de naître, destinés en cette vie à d'innombrables misères, et dans une vie ultérieure, à une éternité de tourments, on a tout à la fois renversé les notions fondamentales des

choses, et choqué, au fond de la conscience, le sentiment inné du juste et de l'injuste, lequel répugne invinciblement à cette solidarité de faute et de châtiment, aussi bien qu'à l'éternité de celui-ci : car l'éternité du châtiment implique l'éternité du crime, et aboutit logiquement à l'hypothèse de deux principes coéternels et indépendants.

L'idée même de punition ou d'une souffrance qui ne soit pas le résultat direct des lois nécessaires qui régissent les êtres, mais d'une volonté libre de Dieu, qui satisfait ainsi à ce qu'il se doit à lui-même, à sa majesté offensée, à sa souveraine justice; cette idée, étroitement liée à celle d'expiation, si toutefois ce sont deux idées diverses, suppose, d'une part, que Dieu peut se complaire dans la souffrance de ses créatures, et, d'une autre part, que la souffrance contient à son égard une vertu réparatrice du mal; deux choses, dont l'une est destructive de la notion de Dieu, puisqu'elle seroit exécrable même dans l'homme, et dont l'autre est clairement absurde; car quel rapport analogue à celui qu'implique l'idée d'une vertu réparatrice, peut-on concevoir entre la cause morale et sa conséquence physique? Et comment la conscience que l'être mauvais a de soi, de son état, ou le sentiment passif du mal, seroit-il, en aucun sens, une réparation du mal?

De cette doctrine découle encore un autre ordre de conséquences sur lesquelles nous ne pouvons nous arrêter ici. Elle décourage l'homme, elle lui montre la vie sous un aspect sombre et désespérant, elle pèse sur lui comme une sorte de destin terrible, mystérieux, fatal. Et n'est-ce pas d'elle qu'on est parti pour enseigner aux hommes que, venant sur la terre pour y subir le supplice auquel l'Être souverainement juste et souverainement bon les condamna originairement, la société, selon le plan divin, ne devoit être que l'organisation de ce supplice?

La narration d'où l'Église chrétienne a déduit sa théorie du mal moral, et ultérieurement du mal physique qu'elle en considère comme une suite, est consignée dans le premier des livres attribués à Moyse. Magnifique de simplicité, cet antique symbole (car le récit de la Genèse porte l'évident caractère d'un emblême traditionnel) peut aisément recevoir, en ce qu'il offre de principal, une interprétation très-différente de celle qui, obscure et vague chez les Juifs, a pris ensuite une forme plus précise, plus nette, et s'est, pour ainsi parler, complétée logiquement.

Le texte mosaïque ne dit point que l'homme ait été créé dans l'état de perfection que les interprètes ont imaginé, mais dans un état d'innocence dont

la durée n'est point indiquée. Il énonce même positivement que le travail et le combat appartenoient à sa destinée, puisque Dieu l'avoit placé sur la terre *pour la défendre et la cultiver* [1]. Jusqu'ici rien qui ne soit conforme aux plus simples lumières de la raison. Ce qui suit n'offre pas le même degré de clarté. Dieu permet à l'homme d'user de toutes les productions de la terre : seulement il lui interdit de manger du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, ajoutant à sa défense cet avertissement : *Le jour où vous en mangerez, vous mourrez de mort* [2]. L'homme enfreint le commandement de Dieu. Sa désobéissance introduit dans le monde le mal et les conséquences du mal, la mort et toutes les misères, et toutes les souffrances qui la précèdent. Tel est en abrégé le récit de la Genèse.

Il semble fondé sur l'observation de ce qui se passe dans chaque homme, en vertu des lois de sa nature ; de sorte qu'on auroit simplement appliqué à l'humanité naissante ou au premier homme, un fait d'expérience universelle.

On a donc supposé, et c'est l'unanime tradition, un état primitif d'enfance ou d'innocence, car ces deux idées apparoissent constamment unies ; et là

[1] Genes. II, 15.

[2] *Ibid.* 17.

même où le dogme théologique montre dans l'enfant un être coupable, objet de la *colère* de Dieu qui le repousse, on ne laisse pas de voir en lui, par un naturel instinct dont les formes usuelles du langage constatent la puissance, l'emblême le plus parfait et le type même de l'innocence : être innocent, dit-on, comme l'enfant qui vient de naître.

Mais qu'est-ce que cette innocence première? Ainsi que l'indique la Genèse elle-même [1], les ténèbres primitives de la conscience et de la raison, l'ignorance du bien et du mal, avant que l'intelligence ait, en se développant, éveillé le sens moral. A l'instant où il naît, avec lui naît *la science du bien et du mal,* dont la possession fait la grandeur de l'homme, le sépare de la brute, l'élève, par l'obéissance libre, aux lois qui le doivent régir, à cette sublime hauteur de domination sur soi-même qu'on appelle vertu ; et chaque jour il avance dans cette science, et c'est là son progrès le plus précieux, le plus magnifique, le progrès auquel coopèrent et dans lequel finalement se résument tous les progrès de l'humanité. Mais, à l'instant aussi où *ses yeux s'ouvrent,* l'homme devient ca-

[1] Ce n'est qu'après avoir cédé au désir de savoir que le premier homme et la première femme éprouvent le sentiment de la pudeur, l'un des caractères distinctifs qui nous séparent des animaux. Ils cueillent le fruit de l'arbre de la science, et *leurs yeux s'ouvrent, et ils s'aperçoivent qu'ils sont nus.* Genèse. III, 7.

pable de faillir, en mésusant de son libre arbitre. Ainsi, en un sens très-vrai; la science du bien et du mal a, si l'on considère, non chaque acte particulier, mais la totalité de ses actes successifs, rendu infaillible la chute de l'homme ou la violation de ses lois, violation qui constitue le péché, exclusivement individuel par sa nature. Et cependant il est vrai encore que la science du bien et du mal l'affranchit de la fatalité qui l'enchaînoit auparavant, lui ouvrit l'entrée de l'ordre supérieur au pur organisme, du monde de l'intelligence et de la liberté, et fit de lui *comme un Dieu*[1], puisqu'il put désormais se connoître et connoître Dieu même.

Ce ne fut pas là, certes, une déchéance : ce ne fut pas un motif de châtiment. Que signifie donc cette parole, *vous mourrez de mort?* Nous croyons y voir l'expression mystérieusement emblématique d'une conséquence du progrès même. Dieu, dans le récit antique, ne dit pas simplement *vous mourrez*. Est-ce que tout ce qui vit sur la terre ne meurt pas, n'est pas assujetti à la nécessité de mourir? Dieu donc ne dit point *vous mourrez*, mais *vous mourrez de mort*. La mort revêt ici un caractère nouveau. L'animal, l'enfant finit et ne meurt point : il ne sait pas qu'il doit mourir, il ne sait pas qu'il meurt. L'homme le sait, et voilà la mort, la

[1] Genes. III, 5.

mort qui est la conséquence, le fruit, sous un point de vue, amer de la science; mais, sous un autre point de vue, son fruit et le plus beau et le plus doux; car, si l'homme initié à la connaissance du vrai immuable, du vrai infini, sait qu'il doit mourir, il sait aussi qu'il revivra; s'il sait que l'organisation est destinée à se dissoudre, il sait que l'être réel, l'être qui pense et qui aime est impérissable, et que la mort elle-même est encore un progrès.

Au reste, les efforts antérieurs de l'esprit humain pour résoudre la question du mal, les idées qu'il se fit, dans les premiers âges, touchant sa nature, son origine et ses effets, quoiqu'elles méritent à plusieurs égards une attention sérieuse, ne dispensent pas d'examiner de rechef cette grande question, et d'y chercher, à l'aide des lumières acquises par l'humanité durant le cours des siècles, une solution plus claire, plus simple à la fois et plus complète.

Les effrayantes difficultés qu'elle présente au premier coup-d'œil s'évanouissent dès qu'on la dégage des systèmes et des hypothèses au milieu desquels on l'a comme égarée, dès qu'on écarte les fantômes de l'imagination, les préjugés de toute sorte, pour ne considérer que les faits; car ceux-ci n'offrent rien qui ne se conçoive nettement, qui ne s'explique de soi-même par les causes et les lois connues.

Il n'y a point de déchéance. La déchéance, c'est la création; c'est, pour tous les êtres, la réalisation dans l'espace et le temps de leur type idéal, éternel. Car ce type qui auparavant n'avoit d'existence qu'en Dieu et qui dès-lors appartenoit à l'Unité divine, continue sans doute d'y appartenir après la création, en tant qu'il continue de subsister en Dieu; mais, en tant que réalisé hors de Dieu, il est individuellement séparé de lui, il est limité nécessairement, et nécessairement soumis à toutes les conséquences de cette limitation effective, physique, qui seule a rendu sa réalisation possible. Cette différence entre l'être typique existant en Dieu et un avec Dieu, et l'être réalisé hors de Dieu, au moyen d'une limite qui l'individualise en le circonscrivant, cette différence, nous le répétons, constitue, à l'égard de chaque être, l'unique déchéance qu'il ait éprouvée et pu éprouver originairement. Et, quant au tout dont il fait partie, la déchéance n'est encore et ne peut être que l'actuelle limitation du modèle divin existant en Dieu et qui est Dieu même : limitation de laquelle résulte immédiatement une autre conséquence.

La Création, qui a pour objet de manifester Dieu ou de le reproduire extérieurement, étant finie par son essence, tandis que son éternel exemplaire est infini, a dû par là même être soumise dans son

ensemble, et conséquemment aussi dans chacun des êtres particuliers dont elle se compose, à une loi de progression continue, sans quoi, à quelque degré de perfection relative que vous la supposiez arrêtée, elle ne correspondroit plus à l'objet que Dieu s'est proposé et nécessairement proposé en créant. Mais toute progression ou tout développement implique le passage d'un état inférieur à un état supérieur, suivant un ordre régulier ou déterminé par des lois constantes. Et, pour ne parler ici que de l'homme, n'est-ce pas ce qu'en effet nous observons en lui? Qu'est-il d'abord? Un point vivant, un atome liquide qui peu à peu se dilate, se coagule et s'organise, un germe dont l'évolution produit cette forme si complexe, si merveilleuse par la variété de ses éléments et de leurs fonctions, que l'on appelle le corps humain. Et ses facultés ne se développent-elles pas suivant une gradation analogue, depuis l'obscure conscience de soi, la sensation obtuse et sourde, jusqu'à l'entier épanouissement de l'intelligence qui embrasse l'univers, pénètre dans ses profondeurs, et, s'élevant au-dessus de tout ce qui est et pourroit ne pas être, contemple le vrai dans son principe éternel, absolu?

Or, la loi selon laquelle s'accomplit cette évolution de l'homme individuel a dû présider également à l'évolution de l'humanité, et nous en reconnoissons

en effet l'action régulière et constante pendant le période qui comprend les âges historiques et commence avec eux. On doit donc penser que le genre humain a eu, comme chaque homme, son enfance, et que dès-lors il fut un temps où le sens moral, qui se perfectionne sans cesse, n'étoit pas né encore, ou présentoit à peine quelque légère et vague annonce de son futur développement. Ce temps fut celui de l'innocence primitive dont le terme nécessaire étoit marqué par le progrès même dans ce qui fait la grandeur de notre nature ; et ce progrès, lequel impliquoit, avec la connoissance et la liberté, le pouvoir de violer les lois de l'ordre, loin d'être un mal, étoit au contraire un bien et un immense bien. Qui l'oseroit contester ? Qui oseroit dire que l'enfant dépourvu de raison est supérieur à l'homme ? Qui ne plaindroit plutôt celui qu'un vice d'organisation, un isolement fortuit condamneroit à vieillir dans une perpétuelle enfance ? Ou, qui regretteroit pour tous le sort que l'on déploreroit dans un seul ?

Telle est l'origine du mal moral. Inévitable suite de l'état d'un être à la fois imparfait et libre, il est la condition de l'intelligence même qui l'élève si fort au-dessus de l'être purement organique, la condition des hautes facultés qui le rapprochent de Dieu et l'unissent à lui d'une manière incomparablement plus intime.

Assujetti d'abord aux lois de l'organisme, vivant comme l'animal sous leur dépendance presque exclusive, l'homme, à mesure que se développe son être supérieur, apprend à leur résister pour obéir à d'autres lois. Mais il ne s'affranchit pas immédiatement de l'empire des premières, il ne s'en affranchit même jamais complétement dans la vie présente : et quand la loi du corps, *la loi des membres*, pour parler le langage profondément philosophique de saint Paul, prévaut sur *la loi de l'esprit*[1], contre lequel *la chair convoite sans cesse,* quand elle entraîne la volonté, l'homme fait le mal; il pèche, c'est-à-dire qu'il se place dans son amour au-dessus de tout et de Dieu même, ainsi que nous l'avons expliqué précédemment, et, par là, tend à retomber sous la puissance nécessitante de l'organisme.

On a vu quelle étoit l'origine du mal, on voit ici quelle est sa nature et la raison de ses effets. Car l'homme ne peut descendre à cet état de moindre être sans avoir la conscience de son abaissement, la conscience du désordre qu'il a porté en soi : d'où la douleur morale. Et comme, malgré cet abaissement, il ne sauroit perdre ni l'idée, ni le sentiment de l'infini; que, par l'instinct inné de sa nature, il continue d'aspirer invinciblement à un bien mystérieux, sans bornes, qu'il ne parvient jamais à saisir,

[1] Ep. ad Rom. cap. VII, 23.

il le poursuit avec fatigue dans les régions infimes vers lesquelles le pousse l'impulsion organique, et demandant au corps ce que le corps ne peut lui donner, il en viole les lois mêmes, il le tourmente pour lui faire produire Dieu, il l'épuise, le brise : d'où la souffrance physique, la troupe hideuse des maladies sans nombre et sans nom, la mort hâtive et ses formes horribles, ses affres, ses angoisses, ses terreurs.

Toutefois, dans l'appréciation de l'existence humaine ici-bas, on ne doit point oublier que souvent nous rangeons parmi les maux réels ce qui n'en a que l'apparence, trompés que nous sommes en cela par l'espèce d'illusion attachée à notre mode successif de durée.

Souffrir pour la justice, pour la patrie, pour l'humanité, est-ce un mal? Oui, en un sens, pendant qu'on souffre. Mais après? Qui ne se réjouit de cette souffrance? Qui ne la regarde comme un bien qu'on ne céderoit pour aucun plaisir?

Et mourir, est-ce un mal? Oui, lorsqu'on est étendu là haletant et agonisant. Mais après, quand la transformation s'est opérée, quand l'être enseveli dans l'organisme a pris son essor, qui dira que la mort soit un mal?

Plusieurs choses sont encore à considérer.

La douleur morale et la souffrance physique

qu'engendre le désordre de la volonté, tendent à la ramener dans l'ordre. Elles sollicitent sans cesse l'être individuellement déchu à se relever, et quand on parle des leçons du malheur, de ses durs enseignements, on ne dit que cela. Otez les suites pénibles de l'abus de la liberté, l'être tombé une fois descendroit toujours : elles sont un appui pour sa foiblesse, le ressort qui l'aide à remonter, le moyen par lequel tous rentrent tôt ou tard dans l'unité vitale dont les séparèrent leur volonté mauvaise, leurs penchants aveugles et brutaux.

La jouissance des biens que comporte notre existence terrestre, dépend, d'une autre part, de certaines conditions liées nécessairement à ces biens mêmes, et dont néanmoins notre injustice et notre déraison se plaignent comme d'un mal. Que n'a-t-on point dit du travail? Et cependant le travail, outre que seul ou presque seul il délivre de l'ennui, ce grand fléau de la vie humaine, le travail qui n'est que l'exercice de nos facultés et l'emploi de nos forces, est le premier des biens que nous tenions du Créateur, puisqu'il nous met en possession de tous les autres. On murmure des besoins, des fatigues. Etrange aberration! Quel est le plaisir qui ne soit pas la satisfaction d'un besoin? et sans la fatigue, que seroit le repos?

A mesure que se développent nos puissances in-

ternes, et avec elles la connoissance du Vrai, le vif et délicat sentiment du Bien et du Beau dans tous les ordres, on trouve de nouvelles limites, on se froisse contre, et la plainte vient de rechef attrister ce monde splendide de l'intelligence et de l'amour, d'où l'on ne voudroit pourtant à aucun prix redescendre dans l'étroite et obscure région qu'on a quittée. On y jouit donc et de plus de biens, et de biens plus grands; mais on aspire à de plus grands encore, on aspire à reculer toujours et toujours plus la limite qui arrête. Et qu'est-ce à chacun des degrés que l'humanité parcourt dans son évolution continue, qu'est-ce que ce malaise mêlé de désir, qui naît d'une privation sentie, sinon l'énergique et perpétuel aiguillon du progrès même? Et le progrès enfin, considéré dans son ensemble, quel en est l'effet? De transporter l'homme dans une sphère graduellement plus élevée; de le soustraire ainsi à la domination de l'organisme, par conséquent d'atténuer le mal, de sorte qu'il va sans cesse décroissant, et qu'en même temps les biens réels se multiplient aussi sans cesse. Ce mouvement d'ascension vers un terme infini de sa nature, ce mouvement merveilleux visiblement dépourvu de raison s'il ne se prolongeoit au-delà des bornes de la vie présente, souvent échappe aux regards qui ne se fixent que sur les individus, car il existera

constamment des individus mauvais, abaissés, dégradés volontairement. Plus sensible dans la société, si l'on compare les périodes successives de son existence, il frappe surtout quand on considère non pas un homme, non pas un peuple, mais l'universalité des hommes et des peuples, mais le genre humain tout entier, dans lequel il se manifeste avec une pleine clarté, une évidence irrésistible. Qu'au lieu donc de s'abandonner à la tristesse et au découragement, l'homme se réjouisse dans ses destinées si belles, si grandes, et bénisse à jamais la suprême Puissance qui les lui a faites. Qu'il comprenne que la Création n'offre, dans son unité, d'autre mal que la limitation sans laquelle son existence ne seroit pas seulement impossible, mais contradictoire; ou qu'on a nommé mal le bien même en tant que limité, en tant qu'il n'est pas infini. Qu'il comprenne que le mal moral, ou le désordre qu'engendre l'abus de la liberté, exclusivement propre à l'être individuel qui transgresse ses lois, est étranger au tout, dont cet être se sépare par l'acte même constitutif du mal; que les suites douloureuses de ce mal en préparent le terme à l'égard de ce même être, ramené tôt ou tard à l'ordre dont il sortit volontairement et hors duquel il demeure volontairement; et qu'en vertu de la loi de progression, essentielle à chaque être et à

la Création entière, le bien s'accroît perpétuellement, et perpétuellement aussi le mal s'affoiblit, diminue dans l'humanité, du reste à peine naissante. La tâche de chacun, comme celle de tous, est de coopérer à ce progrès, de combattre le mal en soi-même, en autrui, de le combattre partout où il apparoît, sous quelque forme qu'il se présente, afin de seconder, si on peut le dire, la Puissance créatrice, dans l'accomplissement de son œuvre, qui, à travers tous les degrés d'être, s'approche incessamment du Principe de l'être, du terme infini qu'avant tous les temps lui assignèrent la souveraine Sagesse et l'éternel Amour.

Ce devoir de la créature a été reconnu universellement. Il constitue la base des lois religieuses et de la loi morale. Mais, selon les diverses conceptions que l'on s'est faites du mal, on en a aussi différemment conçu le remède, et, en ce qui touche cette grande et fondamentale question, c'est le dernier point qui nous reste à traiter.

CHAPITRE VIII.

DE LA LUTTE CONTRE LE MAL ET DE SON RÉSULTAT FINAL.

Indépendamment des caractères particuliers qu'elle présente dans chacun des systèmes philosophiques et religieux qui ont simultanément ou tour à tour exercé sur l'esprit des hommes une influence plus ou moins profonde, la lutte contre le mal offre, comme la question du mal même considéré généralement, plusieurs aspects divers. Ainsi le travail de développement partout manifeste dans l'univers, est une continuelle lutte contre le mal ou un effort continuel pour diminuer, amoindrir la limitation présente; et l'homme aussi, par un travail semblable, tend perpétuellement, comme la Création entière, à reculer sa limite. Tel est le but principal de la société dans laquelle les forces individuelles se multiplient indéfiniment par leur union ; d'où le progrès de la science dans ses branches diverses, et, par la puissance sur la nature dont elle investit l'homme, l'augmentation toujours

croissante des biens dont elle est pour lui la source inépuisable. La lutte contre le mal se produit encore dans la société sous une autre forme, spécialement relative au mal moral ou à l'abus que l'homme peut faire et fait réellement de sa liberté; et cette dernière lutte, organisée par des lois positives ou réglementaires, se compose de l'ensemble des moyens répressifs que l'unité sociale oppose aux volontés désordonnées des individus. Ces lois renferment elles-mêmes deux éléments distincts. L'un, immuable et universel, n'est que la conscience du genre humain, qui se développe avec la raison sans jamais varier; l'autre, changeant et local, dérive des opinions reçues chez un peuple, ou dominantes à une époque : il est l'application, le corollaire pratique d'une conception de l'esprit, d'une croyance admise qui se reflète dans les mœurs, d'où elle passe dans la législation qu'elle empreint de son caractère.

Enfin la lutte contre le mal peut être envisagée abstraitement en soi, dans sa base première et philosophique. C'est sous ce point de vue que nous allons la considérer en ce moment. A peine indiquerons-nous quelques conséquences des théories qui seront discutées. Elles se représenteront ailleurs. Ici nous ne devons nous occuper que de la question générale assez vaste déjà.

Le panthéisme aboutit logiquement à la négation absolue du mal, le dualisme à l'éternité du mal. Dans ces deux systèmes, la lutte contre le mal n'offre donc aucun sens, et au degré où elle existoit là où ces systèmes ont régné, on ne sauroit y voir qu'une protestation instinctive de la raison et de la conscience humaine contre les doctrines admises. Celle qui dérive du fait supposé d'une déchéance originelle, mérite un examen plus étendu.

Nous avons montré que l'idée de déchéance, inadmissible, au reste, en toute hypothèse, provenoit de la fausse persuasion que l'homme avoit dû être créé parfaitement conforme au modèle qui représente en Dieu sa nature, et qui, appartenant à l'unité divine dans laquelle il subsiste éternellement, est un avec Dieu, ou Dieu sous ce rapport. Nous avons montré, en même temps, que ce modèle éternel n'avoit pu être réalisé par la Puissance créatrice, sans que l'homme créé, l'homme doué d'une existence effective individuelle, ne fût par là même séparé de Dieu, ou ne cessât d'être uni à Dieu de cette union infinie qui divinise son exemplaire typique.

Lorsqu'une théorie philosophique, une croyance religieuse se forme, s'organise en quelque façon, il y a toujours une certaine logique secrète qui préside à son développement. Il est donc résulté de

ce que nous venons de dire, que l'état primitif de l'homme, tel qu'on se le figuroit, impliquant une contradiction radicale avec les lois et l'essence même de la Création, et étant dès-lors *naturellement* impossible, on a imaginé, en dehors et au-dessus de ces lois, un ordre à part qu'on a nommé *surnaturel*, ordre dans lequel Dieu avoit placé l'homme en le créant. Et comme la lutte contre le mal a pour objet de relever l'homme de sa déchéance, de le rétablir dans son premier état, dans son état *surnaturel*, il a fallu concevoir, pour atteindre cette fin, tout un ordre de moyens surnaturels aussi.

Dans l'hypothèse admise, le mal, en effet, infini sous deux rapports, comme offense au souverain Être, comme privation d'un bien infini, nécessitoit un remède, une réparation infinie. Essentiellement fini, l'homme étoit donc dans l'impuissance de réparer sa faute, de se régénérer, de se réintégrer dans la possession du bien qu'il avoit perdu. Il ne le pouvoit, d'une part, qu'en offrant à Dieu une expiation infinie, et qui néanmoins lui fût propre, une expiation à la fois divine et humaine ou accomplie par un Homme-Dieu et dans un Homme-Dieu, parfaite réalisation de l'homme typique. Et, d'une autre part, l'effet de l'expiation appliquée au genre humain devant être la réhabilitation de l'homme déchu, ou l'identification de chaque homme in-

dividuel avec l'homme typique ou l'Homme-Dieu essentiellement un, cette réhabilitation impliquoit l'union finale et absolue de tous les individus humains, de tous ceux au moins destinés à cette véritable renaissance, avec le Réparateur. Or, impossible selon les lois de la nature créée qui exclut l'infini actuel, cette union devoit conséquemment s'opérer par des moyens en dehors de la nature ou *surnaturels* : d'où le système théologique de la grâce.

Ce systeme, pris dans son ensemble, a certainement de la grandeur. Mais, en premier lieu, il faillit par sa base, puisqu'il repose sur une conception erronée du mal moral, de son origine et de ses effets, ainsi que nous l'avons montré précédemment. En second lieu, il implique une contradiction radicale, parce qu'il renferme une impossibilité absolue.

Qu'appelle-t-on, en effet, ordre surnaturel? Dieu et la Création, voilà tout ce qui est : hors de là rien de possible.

Dieu a son essence et ses lois propres.

La Création a son essence et ses lois propres, dérivées de l'essence et des lois de Dieu.

Distincte de Dieu par la limite qui l'en sépare individuellement, elle est essentiellement finie, et par conséquent divisible, multiple, comme Dieu

est essentiellement infini, et par conséquent indivisible et un.

Les relations nécessaires, permanentes qui existent entre Dieu et la Création, et que nous avons expliquées ailleurs, n'altèrent ni l'essence respective, ni les lois de l'un et de l'autre; au contraire, elles résultent et de ces lois et de cette essence même.

Il n'y a donc que deux ordres, c'est-à-dire, deux modes généraux d'existence possibles : le mode d'existence de Dieu, le mode d'existence de la Création, également *naturels* ou conformes à la *nature*, à l'essence de Dieu, à la *nature*, à l'essence de la Création.

Tout autre ordre qu'on s'efforceroit d'imaginer, ou ne seroit qu'une incompréhensible illusion de l'esprit, ou impliqueroit la négation soit de Dieu, soit de la Création, en détruisant et leur essence et leur caractère distinctif.

Transporterez-vous le fini en Dieu, le fini réel et non pas seulement idéal ou simple objet de la connoissance? C'est nier l'essence divine, c'est nier Dieu.

Transporterez-vous l'infini dans la Création? c'est nier ce qui la constitue Création, son essence distinctive, c'est la nier radicalement.

Entre la Création et Dieu, il y a deux choses respectivement incommunicables, le fini et l'infini ;

car la communication réciproque de ces deux caractères contradictoires dans le même être, anéantiroit cet être à l'instant. Est-ce l'infini qui tombe dans le fini, Dieu qui tombe dans la Création? il cesse d'être infini, d'être Dieu. Est-ce le fini qui s'élève jusqu'à l'infini, la créature qui, dans le sein de Dieu, est associée à son essence? elle cesse d'être finie, elle cesse d'être créature; car on ne sauroit être tout ensemble fini et infini.

Mais ceci empêche-t-il l'union de l'un et de l'autre? Nullement. Rien de créé ne subsiste que par son union avec Dieu. Seulement cette union ne sauroit jamais être actuellement infinie; car l'union infinie actuelle de Dieu et de la Créature implique la coexistence, contradictoire dans le même être, du fini et de l'infini. L'union doit croître sans cesse, mais elle ne se consomme jamais, sans quoi la créature, absorbée en Dieu, cesseroit d'exister réellement, pour redevenir ce qu'originairement elle étoit, une simple idée divine.

Il n'existe donc, nous le répétons, que deux ordres possibles, l'ordre relatif à Dieu, qui émane des lois de sa nature et constitue son mode essentiel d'être et sa vie propre; l'ordre relatif à la Création, qui émane de ses lois et constitue également son mode d'être essentiel et sa vie propre.

Ces deux ordres, unis sans doute, ne se con-

fondent jamais. Leur fusion seroit leur destruction, et ils sont toutefois si nécessairement unis qu'on ne sauroit les concevoir séparés. Conçoit-on que la force productrice puisse être séparée de sa production, et réciproquement[1]?

Qu'est-ce que la Création? Le terme de l'action de Dieu produisant hors de soi. L'action, dans son principe et dans son mode, appartient donc à l'ordre infini, à l'ordre divin; car ce principe, c'est Dieu, et son mode d'agir dérive directement de son essence. L'action, dans son terme, appartient à l'ordre fini, à l'ordre créé; car ce terme, c'est la Création même.

Un ordre intermédiaire, un ordre qui ne seroit pas rigoureusement, exclusivement l'un ou l'autre de ces deux ordres, n'est qu'une chimère, une contradiction.

L'action de Dieu sur la créature est naturelle dans tous les sens, puisque, si elle n'étoit pas con-

[1] Il n'existe qu'une substance, infinie en Dieu, finie dans les créatures; et ce qui est vrai de la substance est également vrai des propriétés inhérentes à la substance. Elles sont, comme elle, *participables sans être divisibles;* car rien n'est divisible que la limite ou la matière. En vertu donc d'une nécessité intrinsèque et première de son existence, la Création est unie à Dieu par tout ce qu'il y a de positif en elle; comme, en vertu d'une autre nécessité intrinsèque de son existence, elle est séparée de Dieu par ce qu'il y a de négatif en elle ou par la limite, qui est tout ensemble et de son essence, et contradictoire avec l'essence de Dieu.

forme à la nature de Dieu, elle seroit impossible, et que si elle n'étoit pas conforme aussi à celle de la créature, elle seroit sans effet sur elle, elle n'existeroit pas pour elle : ce seroit et ce ne seroit pas une action tout à la fois.

Nous ne suivrons point ici dans toutes ses conséquences le système qui repose sur l'hypothèse d'un ordre surnaturel, d'un ordre qu'on ne sauroit définir, ou dont la définition aboutit logiquement à la négation absolue soit de Dieu, soit de la Création. Nous ne devons, en ce moment, considérer ce système que dans ses rapports directs avec la question de la lutte contre le mal et du résultat final de cette lutte.

Suivant la doctrine théologique, l'homme, par les seuls moyens que lui fournit sa nature est impuissant à se relever, à offrir à Dieu une expiation proportionnée à l'offense dont il s'est rendu coupable envers lui, à se réintégrer dans son état primordial. Pourquoi? Nous l'avons vu : parce que sa nature, ses forces, son action est finie, et que la réhabilitation impliquant un terme infini, implique une action infinie.

Or, une action infinie est évidemment impossible à l'homme : ce sera donc une action exclusivement divine, ce sera Dieu qui agira immédiatement sur l'homme pour le transformer. Et comme la cause

déterminante de l'action divine est en Dieu même, le secours divin ou la grâce aura ce double caractère : elle sera infinie par son essence et gratuite dans sa distribution, c'est-à-dire, indépendante de toute cause déterminante de la part de l'homme.

De là deux conséquences :

Une action essentiellement infinie est, quant à son effet, irrésistible ou nécessitante. La grâce agira donc comme une puissance fatale en ce sens qu'elle a nécessairement son effet, l'effet voulu de celui qui agit.

Nécessairement gratuite aussi, donnée et reçue sans aucun égard aux dispositions internes de l'homme, à la direction préalable de sa volonté, qu'elle seule d'ailleurs peut maintenant déterminer au bien, la grâce agira sur lui à la manière des forces qui agissent physiquement sur les corps bruts, de sorte qu'il sera de fait totalement étranger à sa réhabilitation : d'où l'on devra conclure ultérieurement, ou que cette réhabilitation qui ne dépend de l'homme en aucune façon est certaine pour tous les hommes, ou que, sans aucun motif tiré de l'homme même, Dieu a primitivement décidé en soi que quelques-uns seroient réhabilités et que d'autres ne le seroient point.

L'invincible ascendant de la logique à maintes fois ramené ces conséquences, aperçues dès l'origine

même du système dont elles découlent, et admises encore aujourd'hui par un grand nombre de croyants. Mais comme elles répugnent profondément à la conscience et à la raison humaine, on a tâché aussi de s'y soustraire en établissant :

Que la grâce est essentiellement efficace, sans être nécessitante ;

Que Dieu veut sincèrement la réhabilitation ou le salut de tous les hommes, et que cependant tous les hommes ne seront pas sauvés ou réhabilités :

Ce qui ne se peut soutenir sans rendre à la volonté humaine une partie du pouvoir dont le système oblige de la dépouiller complétement, sans renverser dès-lors les bases premières de ce système, ou sans ajouter aux contradictions radicales qu'il renferme de nouvelles contradictions. Car, quoi de plus contradictoire que de supposer la nécessité d'une action divine essentiellement infinie et indépendante de la volonté humaine, et de supposer en même temps que cette action infinie pourra ne pas avoir l'effet en vue duquel Dieu agit, et qu'elle n'aura pas son effet à cause de cette volonté même dont elle est pleinement indépendante ?

La lutte contre le mal est donc entièrement incompréhensible dans cette doctrine. Elle est, de plus, à peu près stérile quant à son résultat final ; car, suivant ce qu'on enseigne encore, la masse des

hommes, à jamais asservie au péché, doit éternellement en subir l'infini châtiment. De sorte que l'intervention surnaturelle de Dieu dans la lutte de l'homme contre le mal, aboutiroit définitivement à la perte certaine de la presque universalité des hommes et à l'éternité du mal.

Dans l'ordre pratique, cette même doctrine tend à produire un fanatisme sombre, une terreur lugubre, si l'esprit se fixe sur la fatalité du décret divin qui perd, ou sauve suivant une primitive élection, impénétrable dans ses motifs, infaillible dans son effet, immuable du côté de Dieu dont la volonté ne sauroit varier, immuable du côté de l'homme purement passif sous la puissance irrésistible de cette volonté invariable et primordiale de sauver ou de perdre. Et si l'esprit s'arrête de préférence à cette autre pensée, que la grâce agissant surnaturellement et indépendamment de la volonté qui ne peut rien sans elle, et sur laquelle elle peut tout, produit toujours avec certitude l'effet voulu de Dieu; que si, de plus, on se persuade que le don gratuit de cette grâce est lié à certains signes extérieurs de telle manière que le signe, par l'efficace que Dieu y a miraculeusement attachée, communique infailliblement la grâce : quelque dispositions internes qu'on puisse ensuite exiger de l'homme pour qu'elle soit réellement reçue de lui, il résultera de

cette persuasion, et l'expérience le prouve, un relâchement funeste dans le travail de l'homme sur lui-même. Il mettra dans le signe une confiance d'autant plus entière, d'autant plus exclusive, qu'on a déclaré ses propres efforts radicalement impuissants ; et la lutte contre le mal, réduite presque a certaines pratiques matérielles, cesseroit complétement, si le sentiment intime, la conscience, si les lois enfin de la nature humaine n'opposoient pas aux conséquences dernières et absolues de toutes les théories erronées une invincible résistance.

Sous un autre point de vue, la doctrine d'un ordre surnaturel, qui présente l'apparence d'une gigantesque réaction contre le mal moral, détourne non-seulement d'en combattre les effets, à cause de leur caractère à la fois pénal et expiatoire, mais, à quelques égards, de combattre le mal même, et cela de deux façons.

Les misères de l'homme, ses souffrances proviennent d'une double source, la nature et la société.

Pour forcer la nature de satisfaire à ses besoins, pour obtenir d'elle les biens qui rendent progressivement meilleure sa condition terrestre, il lui faut lutter sans cesse contre elle. Or la doctrine que nous discutons détourne de cette lutte, d'un côté, en enseignant que la souffrance doit être, selon les décrets

de Dieu, l'état de l'homme sur la terre, qu'elle est même pour lui l'état le plus désirable, à raison de la vertu expiatrice qu'elle renferme en soi; et, d'un autre côté, en montrant à l'homme, comme l'unique but qu'il doive se proposer, le bien surnaturel ou infini, dont la possession, d'autant plus certaine qu'il aura plus souffert et volontairement souffert ici-bas, sera, dans la vie future, le prix de cette souffrance même.

Celles qui dérivent de la société, de ses imperfections et de ses vices, ont la plupart pour origine l'abus de la force, l'abus du pouvoir. Mais, quoiqu'en abusant du pouvoir et de la force, les puissances établies commettent un crime réel dont elles devront un jour rendre compte au Juge suprême, elles n'en sont pas moins, même en cela, les ministres providentiels de la justice divine, les exécuteurs de la sentence qui originairement a condamné l'homme à l'inévitable châtiment qu'il doit subir pendant la durée de son existence présente. Résister aux puissances, les combattre, alors même que leur tyrannie semble le plus intolérable, c'est donc résister à Dieu, combattre sa justice, se révolter contre ses décrets.

Que cette doctrine regnât pleinement, exclusivement, que, substituée aux instincts natifs de la conscience et de la raison, elle fût parvenue à les

éteindre, à les détruire entièrement, tout progrès s'arrêteroit soudain : l'homme, retombé sans retour dans l'esclavage de la Nature, lui disputeroit à peine les déplorables restes d'une vie au-dessous de la vie sauvage ; et, dans la société, la force dominatrice ne rencontrant aucun obstacle, réaliseroit, au profit de ses passions les plus désordonnées, de ses plus monstrueux caprices, une servitude telle que l'idée même de droit se perdroit bientôt, se perdroit à jamais. La terre, par l'inertie des bons, seroit transformée en un lieu de misère indicible, d'inénarrable désolation, en une sorte de demeure infernale.

Frappés des difficultés insolubles qu'offre la théorie de l'ordre surnaturel, de ses nombreuses contradictions, de ses conséquences dangereuses, quelques-uns se sont jetés dans un naturalisme à d'autres égards non moins inadmissible. Supposant que l'Univers abandonné à lui-même, à ses propres lois, n'a plus, après l'acte de la Création, de lien effectif avec Dieu ; que, séparé de lui comme l'œuvre est séparée de l'artiste, il contient en soi tout ce qui doit suffire à sa conservation et à son développement, ils ont cru, en ce qui touche le mal et la lutte contre le mal, sauver par là du moins la liberté humaine que détruit logiquement le fatalisme théologique.

Modifié de diverses manières selon les idées secondaires qu'on y a jointes, ce système n'a jamais satisfait la raison. A toutes les époques où il a reparu, et il a souvent reparu dans le monde, elle lui a refusé son acquiescement, ne lui reconnoissant qu'une valeur critique, et repoussant toujours ses bases dogmatiques et positives. Ce n'étoit, certes, pas sans un puissant motif, puisque la Création n'est concevable que par son union permanente avec Dieu, tout ce qu'elle possède d'être n'étant qu'un écoulement, une participation de l'Être infini, qui incessamment se communique à elle, s'épand en elle, pour ainsi parler.

Mais admettant que l'Univers, confiné en soi, subsiste de soi-même, en dehors de toute influence, de toute action directe de Dieu, retiré désormais dans son repos éternel, quelle en seroit la conséquence relativement au mal, en tant qu'il émane de l'homme et réside en lui?

Le mal dans l'homme, le mal moral, c'est, on l'a vu, la prédominance du principe d'individualité sur le principe d'unité; et le principe d'unité, on l'a vu encore, se résout nécessairement dans l'unité infinie, absolue de Dieu; car point d'unité sans un centre vers lequel se dirige et où aboutit tout ce qui doit s'unir, et par conséquent l'union effective implique une tendance également effective vers ce

centre un et universel. Sous l'empire des seules lois de la nature créée sans relation actuelle avec le Créateur, cette tendance évidemment seroit contradictoire, et chaque être dès-lors n'auroit et ne pourroit avoir qu'une tendance vers soi, résultat de ses lois internes dont l'action ne seroit limitée que par l'action opposée des autres êtres, et par celle des lois générales physiques, aveugles et nécessitantes. On retomberoit donc par une autre voie dans la fatalité, et la lutte contre le mal seroit de plus radicalement impossible à l'homme, puisqu'il n'auroit en soi d'autre principe moteur de ses actes volontaires, que le principe pur d'individualité ou le principe même du mal.

Les deux systèmes que nous venons d'examiner, quoique inadmissibles, ne sont cependant pas, à beaucoup près, dépourvus d'un certain fonds de vérité partielle, et même, en tant qu'opposés, leur vice respectif consiste en ce que chacun d'eux ne tenant compte que de la vérité très-importante d'ailleurs qu'il veut établir, rejette la vérité non moins importante qu'établit le système contraire. Dans la lutte contre le mal, l'un nie l'action de Dieu, l'autre l'action de l'homme, et de là les contradictions qu'ils renferment tous deux.

Afin d'arriver, sur une question qui a toujours et si vivement préoccupé l'esprit humain, à des

conclusions que la conscience avoue et que le sens commun légitime, rappelons-nous ce qui a été démontré précédemment.

Point d'ordre surnaturel dans le sens théologique de ce mot, mais deux ordres relatifs l'un à Dieu, l'autre à la Création, et ces deux ordres sont tellement unis, que l'on ne peut supposer le second séparé du premier, sans que la Création; désormais privée de toute possibilité d'être, ne s'évanouisse à l'instant. Car tout est de Dieu et vit de Dieu, tout participe, sous la condition d'une limite nécessaire, à sa substance et aux propriétés inhérentes à sa substance, de sorte qu'être uni à Dieu, non simplement d'une union morale, mais d'une union radicalement effective et substantielle, est, pour l'être contingent, une nécessité première, absolue, inséparable de son existence [1].

De là deux lois universelles, relatives aux deux ordres, nécessairement distincts, nécessairement unis, qui embrassent Dieu et la Création. Car, pour que la Création subsiste, il faut que chaque être se conserve et se développe individuellement selon sa nature; et, pour qu'il se conserve et se développe selon sa nature, il faut qu'il demeure

[1] *Unus Deus et Pater omnium, qui est super omnes, et per omnia, et in omnibus nobis,* dit le fondateur de la philosophie chrétienne. S. Paul. Ephes. IV, 6.

uni au tout dont il fait partie et au primitif principe d'où il tire incessamment son être. D'où la loi d'unité et la loi d'individualité, auxquelles correspondent deux tendances diverses, l'une vers Dieu, l'autre vers soi, et par conséquent deux impulsions également naturelles, quoique opposées dans la direction qu'elles impriment à l'être simultanément soumis à toutes deux. De leur combinaison naît l'ordre ou l'harmonie de l'univers.

Là où règne la nécessité, rien ne contrariant l'action de ces lois, jamais l'ordre ne peut éprouver d'altération. Il ne sauroit être troublé que par la volonté efficace à la fois et déréglée d'un être libre. Et l'homme, être libre, possède en effet le pouvoir de troubler l'ordre, dans une certaine mesure, non pas en altérant, chose impossible, les lois en elles mêmes, mais en intervertissant leur relation harmonique, en subordonnant la loi d'unité à la loi d'individualité ; et ce pouvoir implique, avec un principe interne de spontanéité, la connoissance de ces deux lois, car il faut connoître pour vouloir, et de plus encore il faut aimer : la simple connoissance, sans un attrait déterminant, ne se résolveroit jamais en acte.

La liberté naît donc avec l'intelligence, est, quant à l'étendue de sa sphère, proportionnée à l'intelligence, et l'intelligence ne peut naître sans

que l'amour qui lui correspond ne naisse en même temps.

Mais qu'est-ce que l'intelligence? L'intuition du Vrai ou la vision de Dieu, en qui le Vrai réside, et qui lui-même est le Vrai infini. Or voir Dieu et le Vrai en Dieu, c'est être uni plus étroitement à Dieu, c'est avoir la conscience de cette union qu'il opère lui-même, car lui seul peut se manifester ou se communiquer à sa créature.

Et l'amour qu'est-ce, sinon la tendance vers l'objet connu de l'intelligence, la tendance vers Dieu, l'impulsion qu'il imprime vers soi à l'être qui ne subsiste que par son union permanente avec lui?

Sous ses deux formes générales de lumière et d'attrait, voilà la véritable grâce, qui, dans la sphère supérieure de la Création, celle des êtres libres, n'est encore que la condition première et universelle d'existence, commune à tous les êtres créés. Et ainsi la grâce, c'est la nature, la nature, c'est la grâce, puisque rien ne seroit, si tout n'étoit rattaché au Principe infini de l'être, par un lien nécessaire, un lien naturel qui ne se brise jamais.

D'une autre part, si bas que l'homme descende, il ne sauroit sortir de sa nature propre, il ne sauroit cesser d'être homme, devenir un être différent; et l'intelligence étant, comparativement aux

êtres purement organiques, l'attribut distinctif de sa nature, il ne sauroit être dépouillé complétement de cet attribut, il ne sauroit perdre entièrement le grand don de l'intelligence, ni par conséquent l'amour relatif à l'intelligence, ni par conséquent la liberté qui résulte de l'intelligence et de l'amour.

Il suit de là, premièrement, que la lutte contre le mal, c'est-à-dire, le légitime usage de la liberté ou l'emploi de la force libre interne, d'une manière conforme aux prescriptions de l'ordre, n'est que la tâche naturelle et perpétuelle de l'homme, son travail de chaque jour, travail accompli directement par lui, en vertu des lois par lesquelles il subsiste, mais non pas sans le concours, sans l'action de Dieu qu'impliquent ces lois mêmes.

Secondement, que, quel que soit son état d'abaissement actuel, la liberté, quoique affoiblie, subsistant toujours, il a toujours en soi le pouvoir de se relever. Qu'il le veuille, et il rentre dans l'ordre; de mauvais qu'il étoit, il redevient un être bon; il a vaincu le mal en lui-même, en redonnant à sa volonté une direction droite. Les suites du mal, ses stygmates, empreintes dans l'organisme, restent seules, et d'ordinaire pendant toute la vie, la vie d'ici-bas, parce que les lois de l'organisme, indépendantes de la volonté et conséquemment de l'état

moral, produisent et enchaînent fatalement les phénomènes de l'ordre physique auquel elles président.

Au reste, par son essence même, le progrès ou le développement régulier de la Création et de chacun des êtres qu'elle embrasse dans son unité, tend continuellement à diminuer le mal en atténuant ses causes. Qu'est-ce que le mal dans l'homme? Encore une fois, la prédominance du principe d'individualité, qui a sa racine dans l'organisme. Or, à mesure que se développe l'intelligence, et avec elle l'amour qui lui correspond, et la liberté avec l'un et l'autre, ou à mesure que le progrès s'effectue, l'homme vit plus de la vie supérieure, il est plus affranchi de l'organisme et de ses influences. L'amélioration de l'humanité, sa réhabilitation en ce sens, est donc étroitement liée à sa croissance, n'est que sa croissance même, son mouvement naturel d'ascension vers Dieu. Il y aura donc en elle toujours plus de bien et toujours moins de mal. Si l'on s'y trompe souvent, c'est, comme nous l'avons déjà dit, qu'on arrête ses regards plutôt sur les individus que sur les peuples, plutôt sur les peuples que sur le genre humain tout entier; et aussi parce que l'un des effets du progrès même, est, en dilatant l'horison intellectuel de l'homme, en l'initiant de plus en plus à

la science suprême *du bien et du mal*, de rendre moins vif en lui le sentiment des biens qu'il possède, que celui des biens qui lui manquent encore et que son œil découvre dans l'avenir.

Ainsi l'œuvre de Dieu, également simple et magnifique, n'offre de ténèbres que celles des vains systèmes de notre esprit. Un petit nombre de lois immuables, et qui seulement se modifient selon la diversité des natures, président à l'ordre universel, et tôt ou tard y ramènent infailliblement tout ce qui en dévie; car tout fléchit sous leur puissance indéfectible et souveraine. Que l'homme donc comprenne ce qu'il est, et que son courage ne défaille point dans la lutte qu'il lui faut soutenir et au-dehors et au-dedans de lui-même. Qu'il combatte avec foi, qu'il combatte sans relâche, sans jamais se lasser, sans sommeiller jamais. Le Créateur a placé devant lui, sur la route infinie qu'il doit parcourir, un bien nouveau et toujours plus grand pour prix de chaque victoire.

Avant d'étudier en détail ses lois particulières, il étoit nécessaire de connoître sa condition présente; car il se distingue en ceci des êtres inférieurs à lui, que les phénomènes extérieurs par lesquels il se manifeste ne sont pas tous l'expression de ses lois, parce qu'il a le pouvoir de les violer, qu'il les viole fréquemment, et qu'en les violant il

s'abaisse, se dégrade, n'est plus ce qu'il devroit être, ce que Dieu, en le créant, vouloit qu'il fût. Or cette violation constitue proprement ce qu'on nomme le mal, en tant qu'il affecte directement ce qu'il y a de plus élevé dans l'homme, sa nature morale, c'est-à-dire, intelligente et libre. Il falloit donc traiter du mal avant de traiter de l'homme. Cette immense question a d'ailleurs des racines dans toutes les autres; et de sa solution dépendoit en partie, comme on le verra, celle des problèmes divers que nous aurons à résoudre ultérieurement.

LIVRE DEUXIÈME.

DE L'HOMME CONSIDÉRÉ COMME ÊTRE ORGANIQUE.

CHAPITRE PREMIER.

DE L'ORGANISATION.

Au point de vue le plus général, l'organisation est le mode essentiel d'existence de tout ce qui est créé. Elle implique rigoureusement, avec l'étendue, des relations harmoniques et constantes entre les parties de l'étendue. Et c'est pourquoi l'on ne sauroit concevoir d'organisation en Dieu. Son organisation, c'est l'ordre parfait dans l'unité parfaite. A sa substance infinie est inhérente une force infinie, une forme infinie, une vie infinie ; et la vie, la forme, la force infinie, ne sont chacune et toutes ensemble que la substance une, et douée, dans son unité absolue, de propriétés distinctes, nécessaires comme elle.

L'unité infinie est irréproductible. Par sa reproduction supposée, ou elle cesseroit d'être une et

par conséquent infinie, ou ce ne seroit que la même unité identique. En l'une et l'autre hypothèse, point de reproduction : l'idée même en est radicalement contradictoire.

Donc si l'unité infinie n'existe pas seule, ce qui existe simultanément avec elle, existe hors d'elle, et sous deux conditions d'une nécessité absolue, de tirer d'elle son être, puisqu'elle contient tout être, et de ne pas être infini, sans quoi on retomberoit dans la contradiction précédente.

Or l'idée de fini implique l'idée de limite. Tout être fini implique donc deux éléments divers sans lesquels son existence seroit impossible : ce par quoi il est, c'est-à-dire, une communication, une participation de l'Être infini, et ce par quoi il est fini, c'est-à-dire, n'est pas cet Être même qui, dans son unité absolue, comprend tout ce qui est et tout ce qui peut être.

L'Être fini est radicalement et nécessairement uni à l'Être infini, par ce qu'il possède d'être effectif : il en est séparé par sa limite.

L'idée d'être, essentiellement positive, implique l'unité ; on ne conçoit en aucune façon une moitié, un quart, un dixième d'être. L'idée de limite, essentiellement négative, implique des parties, et par conséquent la divisibilité, et par conséquent l'étendue.

Il y a donc dans chaque être fini quelque chose d'un et d'indivisible, qui est son être positif, son véritable être ; et quelque chose de multiple, de divisible ou d'étendu, qui est sa limite essentiellement négative.

Le rapport entre l'être positif et la limite négative, entre l'être un et indivisible, et la limite multiple et divisible ou étendue, constitue l'organisation, différente pour chaque être différent : car deux êtres ne peuvent différer dans leur type positif ou leur nature, s'ils ne sont limités différemment.

L'organisation inhérente à l'être devant correspondre au type de l'être, l'exprimer, le représenter sous les conditions de l'étendue, elle doit représenter, exprimer d'une certaine manière son unité essentielle : ce qui ne peut s'effectuer qu'au moyen de l'ordre établi entre les parties de l'étendue, ou, en d'autres termes, au moyen de leurs relations harmoniques ; et le mot même d'organisation n'a pas d'autre sens. Dans sa plus grande généralité, il signifie un ensemble de rapports complet en soi entre des parties de l'étendue.

Jetons maintenant un coup-d'œil rapide sur les modes divers d'organisation correspondants aux grandes divisions précédemment établies entre les êtres.

Nous l'avions déjà dit et nous venons de le redire, rien n'existe dans l'Univers qui ne soit organisé, puisque rien n'existe qui ne soit limité selon sa nature. Quand on parle d'êtres inorganiques, on entend seulement désigner sous ce nom une classe spéciale d'êtres dont l'organisation en quelque sorte élémentaire, se distingue de celle des êtres supérieurs particulièrement nommés organiques, par un caractère général, lequel consiste en ce qu'aucune loi inhérente à la nature de l'être, simple masse homogène, ne le circonscrit ou ne détermine son extension dans l'espace ; d'où la privation d'invidualité réelle et conséquemment de spontanéité. L'organisation, pour cette classe d'êtres, n'est que l'aggrégation de molécules similaires indéfinies en nombre et disposées entre elles suivant un ordre régulier et constamment le même. Chacune de ces molécules, si on la suppose simple, et chaque corps est décomposable par la pensée en molécules simples, n'offre, en ce qu'elle a d'accessible aux sens, qu'une portion d'étendue figurée. Mais chaque molécule simple, dans les corps de nature différente, affectant soit en soi, soit dans son mode d'aggrégation avec des molécules similaires, une figure diverse et constante, chaque molécule est donc nécessairement douée d'une énergie spéciale, cause et raison de ce phénomène. Et la figure n'est en

effet, ainsi qu'on l'a expliqué ailleurs, que la manifestation de la forme intime, essentielle, efficace : et la forme toujours retirée, qu'on nous permette ce mot, derrière l'étendue qui nous en révèle l'existence, est, comme la substance qu'elle détermine, une et indivisible, puisqu'elle subsiste tout entière et identiquement la même dans toutes les molécules similaires indéfiniment multiples et distinctes seulement par la limite qui a le nombre pour expression.

Que si, sans sortir de la classe d'êtres dont nous nous occupons en ce moment, nous nous élevons des corps les plus simples à des corps plus complexes, aussitôt se présente un fait d'organisation très-remarquable, et que nous devons examiner avec d'autant plus de soin qu'il répand une vive lumière sur le développement et l'enchaînement des formes dans la Création.

Deux corps fluides ou liquides étant mis en un certain genre de contact, ils se combineront, ou bien ils se mélangeront seulement. L'effet de la combinaison est la production d'un troisième corps différent de ceux qui ont concouru à sa formation, et doué de propriétés différentes. Dans le simple mélange, au contraire, aucun corps nouveau n'est produit, et les corps mélangés conservent chacun leurs propriétés originaires et distinctives.

Le premier de ces phénomènes montre que certaines formes résultent de l'union d'autres formes, qui dès-lors ont dû les précéder dans l'évolution du monde réel. Et comme la forme complexe, résultat de la combinaison de formes antérieurement existantes, est rigoureusement une, qu'elle ne consiste point dans la simple juxta-position de parties dissemblables, il s'ensuit que la combinaison s'est opérée, non pas entre les éléments étendus qui ne peuvent avoir entre eux que des rapports de position, mais entre les formes intimes, indivisibles, efficaces, que manifestent les éléments étendus et figurés. Ces formes initiales, en se combinant et en produisant par leur combinaison une forme nouvelle indivisible comme chacune d'elles, n'ont été d'ailleurs ni détruites ni altérées dans leur essence ; elles se sont combinées comme se combinent les idées mêmes essentiellement inaltérables, essentiellement unes, et qui, en s'unissant, en se pénétrant pour ainsi dire, produisent une autre idée, complexe sans doute, mais également une et inaltérable. En effet, qu'une cause inverse de celle qui a produit, par la combinaison des formes simples, la nouvelle forme complexe, vienne à détruire cette combinaison, les formes simples reparoîtront avec leurs propriétés distinctives originaires.

Le phénomène du pur mélange montre que toutes

les formes ne sont pas susceptibles de se combiner immédiatement ; que, pour que la combinaison soit possible, certaines relations primitives entre les formes sont indispensables, et que par conséquent des lois d'ordre président à ces combinaisons ou au développement général de la forme dans l'univers.

Cela est, au reste, évident de soi-même, car l'univers n'étant que la réalisation progressive des types éternels de tout ce qui peut être, ces types, réalisés hors de Dieu, doivent conserver les mêmes relations qui les ordonnent en Dieu ; et comme ces relations réciproques les ramènent, sans qu'ils cessent d'être distincts, à l'unité absolue de la forme divine, les êtres créés qui leur correspondent doivent tendre aussi à reproduire l'unité de la forme infinie. Ce mouvement continu vers l'unité est le mouvement même de développement, lequel s'opère sous l'influence de ces deux lois universelles : que les formes les plus simples soient réalisées les premières, puisqu'elles sont les éléments des formes complexes ; que les formes supérieures résument en soi les formes inférieures, de sorte que, de proche en proche, elles soient toutes ramenées à une unité de plus en plus complète, de plus en plus rapprochée de l'unité divine, infinie. Peu importent en ceci les individus, lesquels, en

tant qu'individus, n'ont qu'une valeur purement numérique. Pour que la loi se vérifie, il suffit que les formes essentielles, rigoureusement unes et indivisibles, produisent en se combinant des formes progressivement plus parfaites. Or, il n'est point dans la Création de fait plus apparent, plus général que celui-ci; et l'homme qui résume en soi toutes les formes inférieures, en est, dans la sphère de notre expérience, le plus frappant exemple.

Expression de la forme sous les conditions de l'étendue, l'organisation se diversifie avec les formes diverses, se complique toujours plus avec les formes toujours plus complexes, jusqu'à ce que, par d'insensibles degrés, elle cesse d'être une pure aggrégation de molécules juxta-posées, pour devenir, dans la plante et dans l'animal, un tout dont les parties, dépendantes l'une de l'autre, se supposent mutuellement, sont animées d'une force et d'une vie communes. Harmoniquement unies, elles se groupent, selon leurs fonctions, et prennent alors le nom d'*organes,* d'où vient que, dans le langage ordinaire le mot *organisation*, déterminé à un sens restreint, ne s'applique qu'aux êtres circonscrits ainsi dans l'unité individuelle.

Sur quoi il faut remarquer qu'en se compliquant la forme s'élève, parce qu'elle implique l'union d'un plus grand nombre de formes inférieures diverses;

et qu'en s'élevant, son unité croît proportionnellement. Quelle distance, sous ce rapport, du simple aggrégat à la plante, de la plante à l'animal ! Et avec l'unité apparoissent des phénomènes d'un nouvel ordre ; l'irritabilité dans la plante, un obscur commencement de spontanéité, peut être des appétences électives ; dans l'animal, une spontanéité rigoureuse, la sensation, l'instinct, des sympathies, des volitions, quelque chose d'analogue à l'intelligence, et qui n'est cependant pas l'intelligence, comme nous l'expliquerons plus loin. Ces derniers phénomènes impliquent l'existence du *moi ;* et qu'est-ce que le *moi*, si ce n'est l'unité se manifestant, dans un être individuel, par ses phénomènes propres, c'est-à-dire, par des phénomènes indépendants de l'étendue? A mesure donc que s'accomplit l'être individuellement circonscrit en soi, à mesure qu'il devient plus rigoureusement un, le *moi* se produit plus clairement. Mais, des phénomènes si remarquables qui se manifestent en lui, aucun n'a l'organisation pour cause efficiente, n'est le résultat direct de l'action des organes. Car l'organisation, c'est l'être dans ses rapports avec la limite étendue, divisible, avec ce qui le borne en le terminant, avec le principe négatif inhérent à tout ce qui est créé. Les organes ne sont pas ce qui sent ; ce qui sent est un, puisque la sensation est une, puisque les sen-

sations diverses ne se juxta-posent point là où elles sont perçues, mais se pénètrent sans se confondre, et par là seulement deviennent comparables entre elles; les organes ne sont pas la cause motrice interne, ce n'est pas en eux que réside la spontanéité, non moins essentiellement une que la sensation. Que sont-ils donc, et en quoi consiste leur fonction? Ils sont l'expression externe de la forme intime de l'être, sa limitation spécifique, et leur fonction, toute négative, consiste, en le limitant selon sa nature en tant que passif et qu'actif, à déterminer extérieurement son mode d'action et son mode de communication avec les êtres subsistants hors de lui et limités comme lui.

De la différence radicale, essentielle, entre les phénomènes propres de l'être un, indivisible ou inétendu et les phénomènes de l'organisation multiple, divisible ou étendue, naît une différence également radicale, essentielle, dans les lois de leur développement. Considérée sous un point de vue qui embrasse toutes ses variétés, l'organisation n'étant qu'une progression de formes externes de plus en plus complexes, dont chacune suppose l'existence de formes inférieures qui se combinent en elle, on ne peut concevoir d'interruption, de lacune dans leur enchaînement; car, un chaînon manquant romproit la chaîne au moins dans l'un de ses embranche-

ments, un seul vide arrêteroit toute évolution ultérieure de la série; mais on ne sauroit passer par une semblable succession de degrés conjoints d'une nature à une autre nature, d'une faculté distincte à une autre faculté. Ainsi le *moi*, principe exclusif de la spontanéité, existe ou n'existe pas; la faculté de sentir, celle de penser, existent ou n'existent pas : nul milieu. Chaque faculté sans doute est susceptible de plus et de moins, mais, quoique intimement liées entre elles, elles ne sont point, dans leur progression ascendante, un simple prolongement, un simple développement l'une de l'autre à la manière des continus. Entre l'être organique ayant conscience de soi et le pur aggrégat privé de cette conscience; entre l'être qui sent et celui qui ne sent pas, entre l'être qui sent et qui pense, et celui qui sent et ne pense pas, il y a, quelque rapprochés qu'ils puissent être par leur organisation, une différence, non de degré, mais d'ordre : et cela est visible lorsqu'à l'animal, esclave de la nature, fatalement soumis à ses lois, on compare l'homme qui lutte contre elle, et, à l'aide de ses lois elles-mêmes dont il dirige l'action à la fin librement voulue de lui, la subordonne à soi, la dompte et l'asservit à sa domination.

On doit donc se garder de confondre la nature ou la forme intime, positive, efficace des êtres, avec ce qui la circonscrit dans l'espace, les facultés avec

les conditions externes de leur manifestation ou de leur exercice actuel, les sens avec les organes des sens, la sensibilité, la pensée, avec les appareils physiologiques qui y correspondent, les puissances effectives avec la limite qui détermine extérieurement le mode et la mesure de leur action. Le levier n'est point le bras, le bras n'est point la force motrice, pas plus que l'œil n'est la vision ; mais, par la relation qu'il réalise entre la puissance et sa limite, l'œil détermine le mode de vision, comme le bras et le levier déterminent le mode d'action de la force, la mesure ou la borne de son action.

Cependant, à cause de l'exacte correspondance qui subsiste entre l'essence de l'être et sa limite, entre les facultés et les organes, les êtres peuvent et doivent être étudiés dans leur organisation : autrement nous n'aurions jamais qu'une science générale des êtres possibles, déduite, par la contemplation de l'Être infini, des idées, des modèles que notre esprit découvre en lui : nous pourrions posséder, pour prendre cet exemple, la science intellectuelle des grandeurs idéales, de leurs rapports nécessaires et de leurs lois, mais nous ne connoîtrions aucune forme géométrique individuellement réalisée sous les conditions de l'étendue. Or, aucun être n'existant que sous une condition ou sous des conditions déterminées d'organisation, l'étude

de l'organisation est inséparable de l'étude des êtres réels, laquelle se compose de deux éléments; l'un nécessaire, immuable, sans relation actuelle au temps et à l'espace; l'autre contingent, variable, en relation effective et présente avec l'espace et le temps; l'un de raison, l'autre d'observation; l'un, idée pure, correspondant à ce que nous nommons esprit; l'autre, pur fait, correspondant à ce que nous appelons corps.

CHAPITRE II.

CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE L'ORGANISATION.

Que l'organisation, c'est-à-dire, la limite de la forme interne indivisiblement une, ou sa manifestation extérieure sous les conditions de l'étendue, soit par elle-même inerte, cela se voit clairement quand on considère l'organisation à son origine dans les êtres dépourvus d'individualité réelle. Un corps cristallisé, un corps dont les molécules intégrantes affectent constamment une certaine configuration est certainement, si l'on prend ce mot dans sa généralité la plus grande, un corps organisé; et toute organisation ultérieure implique même, dans l'ensemble des choses, ce degré d'organisation, lequel implique lui-même au-dessous de lui, d'autres organisations plus simples encore. Aussi loin que peuvent s'étendre nos moyens physiques d'investigation, que voyons-nous dans ce corps? des portions d'étendue semblablement configurées. Or l'étendue est inerte en soi, purement passive et

indifférente à toute configuration. En tant qu'étendu, le corps est donc inerte ; et en tant que configuré, il y a donc en lui une énergie intrinsèque, un principe efficace, dont l'étendue configurée manifeste l'existence et dont elle exprime la nature. L'organisation, laquelle n'est que l'étendue configurée, est donc essentiellement inerte, passive ; simple limite de ce que le corps renferme d'actif et de positif, elle représente extérieurement la forme radicale inétendue, et détermine dans l'espace l'expansion actuelle de cette forme une qui s'est développée selon son essence spécifique.

Pour le remarquer en passant, ceci fait comprendre tout ce qu'a de peu philosophique l'hypothèse suivant laquelle la diversité des formes correspondantes à l'innombrable variété des êtres créés, auroit pour cause la différence des milieux où ils ont été successivement plongés. Car, sans méconnoître aucunement et en posant même comme une des premières lois de l'univers l'influence réciproque que les êtres exercent les uns sur les autres, il est évident que cette hypothèse repose sur une base ruineuse. Qu'est-ce en effet que des milieux différents, sinon un ensemble de formes différentes ? Et puisque l'hypothèse en question a besoin, pour expliquer la différence des formes, de supposer d'abord l'existence de formes différentes,

elle se réduit, dans son point de départ, à un non-sens, et ultérieurement à cet axiome d'égale valeur scientifique; que, dans l'évolution générale de l'univers, il y a un moment où la loi primitive de formation des êtres s'arrête soudainement, et où une autre loi lui succède.

En rendant possibles les combinaisons des formes diverses dont ils se composent, les différents milieux rendent par cela même également possible la réalisation des formes plus complexes qui impliquent les premières comme leurs éléments, et ils servent encore à la conservation et au développement des formes ainsi produites, en continuant de leur fournir les matériaux nécessaires à leur croissance et à leur réparation; mais ils ne créent point ces mêmes formes, ils n'en sont point la cause efficiente et déterminante, puisque, s'ils l'étoient, ils auroient en eux les énergies spécifiques correspondantes à chacune d'elles, énergies qui ne peuvent être conçues respectivement que comme l'efficace intrinsèque et propre de chaque forme distincte, et qui ne sauroient dès-lors exister hors de la forme même dont elles constituent le mode essentiel d'action.

Dans la classe des êtres spécialement nommés organiques, les seuls dont nous allons maintenant nous occuper, l'organisation n'est pas moins inerte qu'elle ne l'est dans la classe des êtres inférieurs,

car l'inertie est de son essence même, comme nous croyons l'avoir prouvé. Conséquemment un être organique se compose d'abord d'un ensemble d'énergies diverses inétendues, harmoniquement liées, se pénétrant sans se confondre, et par leur intime combinaison, formant un tout complet en soi et rigoureusement un, lequel est l'être même; secondement, d'une limite effective, qui, en circonscrivant dans l'espace cet être essentiellement un, l'individualise et lui donne par là une existence réelle au sein de l'univers, réalisé lui-même hors de Dieu au moyen de cette même limite effective qui le sépare de lui.

L'être organique donc, par les énergies radicales qui le constituent ce qu'il est, par tout ce qu'il renferme de positif, est inétendu; il est étendu par sa limite purement négative; car, encore une fois, l'idée de limite, identique avec l'idée de bornes, identique elle-même avec celle de parties, implique la détermination dans l'espace, ou l'étendue indéfiniment divisible. Cette détermination dans l'espace, cet assemblage régulier de parties ayant entre elles des relations semblables à celles qui unissent les énergies diverses qu'elles représentent en les limitant, est ce que nous appelons l'organisation, et l'organisme quand elle se spécifie numériquement dans un être individuel. Ainsi tous les êtres d'une même

nature ont une même organisation, et chacun d'eux individuellement a son organisme propre. Si donc il nous arrivoit, pour la commodité du discours, d'user de ces mots en un sens qui parût impliquer dans l'organisation soit des propriétés positives, soit une activité, une efficace quelconque, il faudroit entendre que nous parlons alors, non de l'étendue inerte, mais des secrètes énergies qu'elle recouvre en quelque façon.

Qu'est-ce qu'un être organique soit animal, soit végétal? Nous le repétons, une forme complexe extérieurement réalisée ou circonscrite dans l'unité individuelle, un ensemble d'énergies liées par des rapports harmoniques et ordonnées à une certaine fin. Ainsi l'ordre est la première loi des êtres organiques, car l'ordre est la variété ramenée à l'unité. L'organisation qui représente l'être inétendu, l'être un, est donc nécessairement assujettie à des conditions d'ordre, elle est symétrique, car la symétrie est l'ordre dans l'espace, l'ordre entre les parties de l'étendue. Et comme les formes organisées s'enchaînent les unes aux autres en s'élevant dans la série progressive des êtres, sous ses différences innombrables la symétrie doit cependant offrir une certaine ressemblance générale, une manifeste analogie reconnoissable dans tous les êtres, analogie qui prouve sans doute entre les organisations di-

verses une étroite liaison, une dépendance réciproque, mais qui ne prouve aucunement que les êtres divers ne soient en eux-mêmes, dans leur nature spécifique, intime, que des modifications indéfiniment variables d'un type commun.

On ne sauroit non plus méconnoître dans les relations symétriques des parties de l'organisation rapportées soit à un, soit à plusieurs axes rectilignes ou curvilignes, l'influence des lois propres de la force, des lois statiques et dynamiques, et surtout de celles qui président aux phénomènes électro-magnétiques. Le végétal et l'animal offrent une évidente polarité. La disposition paire des organes relativement à l'axe qui divise l'organisme en deux moitiés, rappelle immédiatement la disposition analogue des particules qu'attire un barreau aimanté, et il nous paroît au moins probable que la division binaire des sexes tient en partie à la même cause radicale.

Il est des fonctions nécessaires et par conséquent des ordres d'organes communs à tous les êtres organisés. Tous respirent d'une certaine façon, ou s'assimilent, en décomposant l'air atmosphérique, au moins l'un de ses deux éléments ; tous se nourrissent, tous se propagent, et bien qu'on ne découvre en quelques animaux, comme en quelques plantes, aucun appareil génital, on ne peut pas douter qu'il

ne s'accomplisse en eux, sous des conditions plus simples et moins apparentes, un fait de même nature et dépendant des mêmes lois fondamentales que celui dont nous observons les circonstances physiologiques à des degrés plus élevés de l'échelle. Dans le bourgeon du polype d'eau, comme dans le bourgeon de la plante, s'est opéré originairement un acte de la force génératrice, car ils contiennent tous d'eux un être complet susceptible de se développer individuellement : et sitôt que le phénomène de la génération devient observable, on reconnoît l'unité de la cause et de la loi à la similitude des organes et de leur fonctions. La nutrition, la respiration, diffèrent par leur mode, non par leur essence. Elles sont l'une et l'autre indispensables à la conservation et au développement de tous les êtres organisés sans exception.

Tous ont encore d'autres rapports nécessaires, permanents avec le monde extérieur, mais tous n'ont pas la perception de ces rapports, et en cela consiste, ce nous semble, le caractère distinctif des végétaux et des animaux, leur différence radicale. A cette différence en correspond une non moins profonde dans leur organisation respective. Doué de la faculté de sentir, l'animal possède des organes, des sens, dont le végétal est privé ; et les organes des sens, condition externe ou physique de la faculté de

sentir, la déterminent, quant à son mode et à son étendue, en déterminant son genre de limitation.

On ne peut sentir que ce qui est, on ne peut avoir de sensations essentiellement diverses que de choses diverses essentiellement. Or, il n'existe rien d'essentiellement divers que les propriétés générales de l'être, la force, la forme et la vie, indéfiniment modifiables par leurs combinaisons dans les êtres créés. Toutes les perceptions possibles des choses extérieures sont donc réductibles à trois ordres fondamentaux de perception, et par conséquent les sens véritables ou radicalement distincts se réduisent également à trois. Ils sont, pour les êtres doués de ce magnifique don, le moyen nécessaire de leur conservation et de leur développement, ou le moyen par lequel leur force, leur forme spécifique, leur vie, s'harmonisent avec la force, les formes et la vie extérieure à eux.

De la sensation naît la notion ou la connoissance dans ses rapports avec le monde phénoménal. Or, de quelque manière qu'ils se combinent, il n'existe en réalité dans l'univers que des phénomènes de force, des phénomènes de forme et des phénomènes de vie : donc aussi trois sens, et seulement trois, radicalement distincts.

La vue et l'ouïe ne sont en effet que le même sens radical, sous deux modifications correspon-

dantes aux deux genres de manifestation générale de la forme, la lumière et le son.

L'odorat et le goût qui dirigent l'être organique dans le choix des aliments convenables à sa nature, et l'avertissent des qualités nuisibles pour lui des milieux où il se trouveroit momentanément plongé, ne forment non plus qu'un même sens prochainement lié à la respiration, et comme elle relatif, d'une manière directe, à la vie.

Le tact, soit actif soit passif, implique le mouvement, et dès-lors est essentiellement relatif à la force, dont il donne à la fois et la sensation et la notion. Telle est sa fonction propre. Mais ne s'exerçant dans ses rapports avec les objets extérieurs, que de surface à surface, outre sa fonction spéciale il en a une autre qui fait de lui comme un sens général correspondant à la limite; car c'est par lui que l'être organique en a la sensation directe, par lui qu'il en acquiert la notion expérimentale; et, soit qu'il éveille en lui celle de résistance, d'impénétrabilité, de dureté, soit qu'il lui manifeste à sa manière la configuration, il ne lui communique d'autre connoissance des choses que celle qui est immédiatement liée à la limite et dépendante de la limite.

Aucune des propriétés essentielles de l'être ne subsistant isolément, la force, la forme, la vie,

s'impliquant l'une l'autre en tout ce qui est, il s'ensuit que les sensations correspondantes à chacune d'elles s'impliquent aussi l'une l'autre, quoique radicalement distinctes, et qu'ainsi il existe entre les sens des communications réciproques, au moyen desquelles ils peuvent indirectement se suppléer en une certaine mesure. Et pour mieux se représenter cette mutuelle communication et ses effets, il faut bien entendre que les organes des sens, l'œil, l'oreille, etc., ne sont que la terminaison externe des vrais organes de la sensation, situés dans les profondeurs de l'organisme, où il s'opère entre eux une liaison si étroite, que leur spécifique distinction cessant de se manifester par des caractères physiologiques nettement saisissables, ils semblent se confondre en un seul organe, l'organe cérébral. Toutefois la diversité des fonctions qui se rattachent à cet important organe, indiquent dans sa structure une merveilleuse complexité, en même temps que l'homogénéité des éléments de cette structure même, les intimes relations de toutes ses parties, la nature toujours moins mécanique des opérations qui s'accomplissent en lui, conduisent forcément, par de là tout ce qui se produit sous des conditions physiquement observables, jusqu'au siège même de la sensation, de la pensée, de la volonté, ou jusqu'à l'être inétendu, individuellement un,

En communication par les sens avec les objets extérieurs, la conscience de ses rapports avec eux se lie à la faculté active de régler, en de certaines limites, ces rapports d'où dépend sa conservation, faculté qui implique la puissance de se mouvoir spontanément. De là de nouveaux organes, les organes de préhension et de locomotion, prodigieusement diversifiés selon la nature de chaque être et celle du milieu que cette même nature lui assigne pour demeure. Car la différence des milieux n'est pas la raison de la différence des natures, mais la condition de leur existence au sein de l'univers. Nulle variété possible si toutes choses étoient réciproquement convertibles l'une dans l'autre, car rien n'étant alors essentiellement divers, tout se réduiroit, en définitive, à une identité absolue et universelle; et c'est à cette conclusion qu'arrivent forcément ceux qui, confondant l'être positif indivisiblement un avec sa limite négative, divisible ou étendue, n'ont qu'une vue fausse de l'unité qu'ils cherchent, parce qu'ils sont contraints de la concevoir sous une notion purement négative, comme l'absence de toute diversité radicale, immuable, ou de toute détermination essentielle.

Les natures ou les formes sont inaltérables : autrement que seroient-elles? De simples modifications contingentes? mais des modifications de quoi?

D'une forme générale, primitive, unique? Mais cette forme qu'est-elle? où subsiste-t-elle? et qui auroit pu, qui pourroit la modifier jamais, puisqu'il n'existeroit qu'elle? Pour modifier celle-là, en supposera-t-on d'autres également primitives? Ce seroit supposer des formes différentes essentiellement, inaltérables dès-lors, ce seroit supposer ce qu'on nie. L'hypothèse des transformations opérées dans la nature des êtres par l'influence des milieux qu'ils habitent, implique donc à la fois la négation de toute forme essentielle déterminée, et la coexistence de formes diverses dont l'existence est contradictoire, si elle n'est pas l'actuelle réalisation de types nécessaires, essentiels et déterminés. Ce que, dans cette hypothèse, on appelle transformation, n'est ou que la réalisation d'un de ces types nécessaires, d'une de ces formes essentielles, quand les conditions qui rendent sa réalisation possible ont été réalisées elles-mêmes, ou que la combinaison de plusieurs formes essentielles dans une forme plus complexe qui les implique et les ramène à son unité. En aucun cas, un être ne change de nature en se modifiant. Les changements qu'il peut éprouver s'accomplissent tous dans les limites, pour ainsi parler, de sa nature inaltérable, et constituent de simples variétés plus ou moins fugitives,

car le type primitif tend toujours à reparoître dans sa rigoureuse intégrité.

Bien que l'organisation se compose d'appareils divers immédiatement relatifs à certaines fonctions spéciales, aucune de ces fonctions ne pourroit s'opérer sans le concours simultané des divers appareils : et cela se comprend, car l'organisation n'étant que l'expression de l'être individualisé par la limite ou existant sous les conditions de l'étendue, les organes manifestent ses rapports avec les propriétés essentielles de la substance, ou leur mode de limitation déterminé en lui par sa nature spécifique. Or les propriétés essentielles de la substance, la force, la forme, la vie, étant nécessairement et inséparablement unies, leur action, quoique distincte, doit se manifester simultanément dans l'organisation tout entière. Ainsi l'organe propre de la force ou l'appareil nerveux, concourt nécessairement à l'action et des organes de la nutrition relatifs à la forme, et de ceux de la respiration relatifs à la vie. La circulation porte dans les nerfs l'aliment réparateur, par le mouvement même que les nerfs lui impriment; de sorte qu'il n'est pas un tissu, et dans chaque tissu pas un point où l'on n'aperçoive la présence et l'action simultanée des trois grandes énergies fondamentales.

Nous reviendrons ailleurs, et avec plus de dé-

tails, sur cet important sujet. Les considérations que nous venons d'exposer, suffiront à l'intelligence de ce que nous avons à dire maintenant. Entrons dans l'étude de l'homme.

CHAPITRE III.

DE L'HOMME ORGANIQUE.

Avant de devenir intelligent, l'homme est un être purement organique, et il continue d'être un être organique, après qu'il est devenu un être intelligent. Suivant, dans l'étude que nous ferons de lui, cet ordre de développement qui résulte des lois de sa nature, et des lois générales de la Création, nous le considérerons d'abord simplement comme être organique.

Ce qu'on remarque premièrement en lui, c'est son corps, ou cet assemblage d'organes divers animés d'une vie commune et coopérant, chacun dans son ordre, à une même fin de conservation et de développement. Notre dessein n'est pas de nous étendre sur la structure de ces organes, sur leur disposition, leurs rapports harmoniques et sympathiques, ni sur leurs fonctions respectives : ceci est l'objet spécial de la physiologie. Cependant il est certains faits principaux d'organisation, qu'on

sauroit d'autant moins se dispenser d'examiner attentivement, que de leur interprétation philosofique dépend en partie la science de l'homme, dont ils forment une des bases, et même la première à quelques égards.

L'enchaînement progressif des formes depuis les gaz indécomposables jusqu'à l'organisme humain, dernier terme pour nous de cette série ascendante, est, sans aucun doute, une des plus belles lois que la science ait pu parvenir à constater expérimentalement et des plus générales, car elle s'étend à tout, et même à la croissance de la raison dans l'humanité, croissance qui n'est non plus que l'organisation progressive des connoissances successivement acquises et des pensées continuellement produites par le travail individuel de chaque esprit.

La complexité de ce tout organique qu'on appelle le corps, se reconnoît d'abord à la diversité des éléments soit solides, soit liquides dont il se compose. Que de variété dans les tissus et dans les humeurs qu'ils secrètent ! conséquemment, que de formes diverses implique la forme principale qui, dans son unité, constitue l'homme considéré physiologiquement ! Chacune de ces formes subordonnées, radicalement différente des autres, étroitement liée à toutes les autres, concourt avec elles,

selon son essence spécifique, à un résultat commun, indivisible comme la vie même, un comme l'être individuel rigoureusement circonscrit en soi.

Cette complexité de l'ensemble se reproduit, en certaine proportion, dans chaque organe particulier ; et de plus, chacun d'eux parcourt, dans son évolution, tous les degrés inférieurs de l'échelle ; de sorte que toutes les natures ou toutes les formes correspondantes à ces degrés, se sont manifestées par certains caractères analogiques dans la formation de l'être complet, suivant un ordre d'enchaînement exactement semblable à celui où elles apparoissent dans le développement général de la Création, dont l'homme offre ainsi l'abrégé, le résumé synthétique.

Telle est la mutuelle dépendance des parties de l'organisation, qu'aucune d'elles, séparée des autres, ne pourroit ni subsister ni se former. Vit-on jamais les molécules dont se composent les tissus organisés, former par leur combinaison spontanée un muscle, un nerf, hors de l'unité de l'être animé ? Vit-on jamais des nerfs, des muscles, des organes préformés se combiner, s'unir, en vertu de leurs affinités respectives, en un tout vivant? La secrète énergie qui les ordonne entre eux n'est-elle pas identiquement celle qui préside à leur formation ? On est donc forcé de reconnoître, dans tout être or-

ganisé, quelque chose d'essentiel et d'efficace, préexistant à tout développement actuel, et raison de ce développement même, en tant que l'être qu'il réalise diffère de tous les autres êtres par des caractères distinctifs constants. Or, ce quelque chose qui distingue et spécifie les êtres, est ce que nous appelons *forme*, et chaque être spécifiquement différent d'un autre, a sa forme, sa nature spéciale rigoureusement une, quelque complexe qu'elle puisse être d'ailleurs, inaltérable en soi, quoique accidentellement modifiable, non dans son essence, mais dans quelques-uns de ses développements, chez les individus soumis à des influences extérieures diverses. On ne sauroit donc admettre que ni l'organisation humaine, ni aucune autre organisation, soit le résultat des pures actions et réactions de formes inférieures se combinant d'elles-mêmes suivant leurs lois particulières et suivant les lois générales physiques et chimiques du monde, sans l'intervention d'une énergie spécifique préexistante au travail de formation et le dirigeant à une fin nécessairement et invariablement déterminée.

Se conserver et se développer, à cela seul, en définitive, se réduisent les fonctions organiques des êtres, et en chaque être différent l'organisation représente le mode particulier de conservation et de développement que détermine sa nature spéciale.

D'où il suit que les organisations les plus diverses doivent offrir des caractères communs correspondants aux conditions fondamentales et universelles de conservation et de développement, et les organisations les plus analogues des caractères différentiels constants, relatifs aux modifications que peuvent éprouver ces conditions universelles, selon la nature spécifique des êtres organisés.

Tout être, on l'a vu, se compose de trois principes essentiels nécessairement inhérents à la substance, la force, la forme, la vie, toujours identiques, quoique susceptibles d'exister à différents états ou sous différents modes de limitation. Dans les êtres organisés, la force se manifeste par le mouvement automatique et spontané; la forme par l'étendue configurée dont les parties liées harmoniquement et groupées en organes appropriés à certaines fonctions, constituent ce tout qu'on appelle le corps; la vie se manifeste par la chaleur. Par cela même qu'ils appartiennent à l'essence de l'être, que tout phénomène implique leur concours simultané, ces trois principes sont, quoique distincts, inséparablement unis dans tous les points de l'organisme, coexistent en chaque molécule, sans quoi elle ne ne seroit ni ne pourroit être. En recherchant plus tard les lois générales de l'évolution de l'univers, nous essaierons de montrer que la force, la forme,

la vie, sous les conditions matérielles de leur existence dans le monde physique, ne sont que les trois fluides élémentaires et primitifs, l'électricité, la lumière et le calorique; mais nous pouvons nous dispenser d'entrer maintenant dans cette question.

Par une suite nécessaire des communications des êtres entre eux, communications d'où dépendent et leur existence individuelle et l'unité du tout, chacun d'eux perd incessamment une partie de ses molécules étendues, une partie de sa force, une partie de sa vie; de sorte que, pour qu'il subsiste, ces pertes doivent être aussi incessamment réparées. De là trois systèmes généraux d'organes destinés à opérer cette réparation, ou à renouveler dans l'être, selon la mesure de ses besoins, les éléments indispensables à sa conservation. Bien que chacun de ces appareils ait sa fonction spéciale et distincte, son action néanmoins suppose toujours l'action simultanée des autres appareils, sans laquelle la sienne seroit impossible, et il n'est pas, nous le répétons, un seul phénomène organique qui ne résulte de leur concours et ne l'implique rigoureusement. Il importe beaucoup de ne point oublier ceci, autrement dans l'étude des appareils divers et de leurs fonctions respectives, on s'exposeroit à méconnoître la complexité des causes productrices des phénomènes : ce qui conduiroit directement à la destruction

de la science, soit par l'impuissance radicale de rien concevoir et de rien expliquer, soit par la tendance à expliquer tout d'après une très fausse vue d'unité matérielle, laquelle, comme nous l'avons déjà dit, se résout dans l'identité absolue de toutes choses, qui se résout elle-même dans la négation absolue de toutes choses.

Avec l'organisme apparoît le mouvement; il ne pourroit sans le mouvement ni commencer, ni se développer, ni subsister en aucune manière. Sitôt que le mouvement s'arrête en lui, la dissolution s'en empare; ce n'est plus un tout animé, individuellement un, mais un simple aggrégat soumis désormais aux lois purement chimiques. L'organisme implique donc, comme un de ses éléments primitif, essentiel, une force interne dont le mouvement est la manifestation sensible. Inhérente à chaque molécule, cette force produit tous les déplacements qui s'opèrent entre elles; elle est l'indispensable condition du jeu des organes comme de la translation du corps entier.

L'appareil spécialement relatif à la force est le système nerveux. Sans lui nul mouvement organique et spontané; et, à cause de cela même, il est encore l'appareil spécial de la perception et de la sensation, car la perception et la sensation impliquent originairement le mouvement, puisqu'elles

impliquent la transmission à distance soit des impressions reçues par les organes extérieurs des sens, soit de celles qui résultent des modifications internes qu'éprouvent localement les différentes parties de l'organisme.

Mais la force, en tant qu'elle subsiste sous des conditions matérielles, s'épuise par son emploi : elle doit donc être continuellement renouvelée, et le renouvellement de la force est une des branches de la nutrition considérée dans sa généralité la plus grande. L'appareil nerveux est le réservoir et le distributeur de la force, mais il n'en est pas le producteur; et c'est pourquoi, pour bien comprendre comment elle se répare, il sera nécessaire d'examiner simultanément l'action qu'exerce chaque appareil dans le phénomène de la nutrition.

L'appareil musculaire, évidemment relatif à la force, puisqu'il est le moyen du mouvement, qu'il en détermine l'étendue et le mode, forme une dépendance du système nerveux. Le muscle est au nerf ce qu'est le levier à la puissance qu'on y applique.

Parmi les différences d'organisation qui séparent le végétal de l'animal, l'absence de système nerveux est une des principales. La force interne est, dans le végétal, assujettie à d'autres conditions peu connues et qu'il seroit important de rechercher. Il semble, à cet égard, dépendre davantage des corps

environnants, des milieux où il vit. Son existence se rapproche plus de l'existence passive des êtres inorganiques. Il doit cependant y avoir en lui quelque chose d'analogue, quant à ses fonctions, à ce que les nerfs sont dans l'animal. Mais, dépourvu de sensation et de locomotion, réduit à de simples mouvements internes déterminés et enchaînés par des causes invariables, doué seulement d'un foible commencement de spontanéité ou plutôt d'automatisme aveugle, il ne devoit ni ne pouvoit posséder, tel qu'il apparoît aux degrés plus élevés de la série, l'instrument, le moyen physique d'une puissance dont il est privé.

L'organisme se compose de tissus et d'organes, qui, dans leur diversité, représentent les formes secondaires qu'implique la forme supérieure complexe qui les ramène à son unité. Tous les organes ont, sous ce rapport, une relation directe à la forme. Il n'en est pas ainsi en ce qui touche leurs fonctions.

Toute molécule organisée n'a, comme telle, qu'une certaine durée, après laquelle, devenue impropre à faire partie des tissus vivants, elle doit être expulsée de l'organisme à qui elle nuiroit : d'où la nécessité que de nouvelles molécules remplacent celles que le temps a, pour ainsi dire, usées, comme il use, quoique plus lentement, l'orga-

nisme entier. Or il faut pour cela que des corps spécialement propres à fournir ces molécules, introduits dans l'organisme, y soient élaborés et assimilés en partie ; ce qui reste ensuite devant être rejeté, après sa séparation des molécules assimilables.

L'appareil général destiné à remplir cet ensemble de fonctions, constitue, au point de vue où nous nous sommes placés, l'appareil propre de la forme, appareil compliqué qui embrasse les nombreux organes situés dans toute l'étendue du canal alimentaire, et de plus les systèmes vasculaires lymphatique, chylifère, sanguin, ainsi que les organes d'excrétion par lesquels s'opère l'élimination d'une partie des produits de la décomposition interne, et en général des éléments étrangers à l'organisme qui le vicieroient.

Comme il existe dans le règne animal un fluide de la force, lequel n'est, selon nous, que le fluide électrique modifié selon les lois de l'organisation, il existe un fluide de la vie, qui, selon nous encore, n'est que le calorique modifié selon les mêmes lois : car si la force se manifeste par le mouvement, la vie se manifeste par la chaleur, laquelle n'est que le rapport du principe essentiel avec notre mode de le percevoir. Or la vie s'épuise comme la force et doit être renouvelée comme elle.

Très certainement les corps animés, sont, ainsi que tous les autres corps, soumis à l'influence des milieux où ils plongent, à des influences extérieures d'électricité, de lumière et de calorique. Toutefois il est certain aussi qu'il se produit en eux de la chaleur, puisqu'ils se maintiennent dans tous les milieux à une température à peu près constante, de manière cependant que la quantité de calorique qui détermine la température générale du corps entier, est inégalement répartie entre les divers tissus et les divers organes, doués chacun d'une chaleur spécifique différente; d'où il résulte que les formes secondaires qu'implique la forme radicale de l'être, conservent, en se combinant, leur essence propre et incommutable, puisque, dans l'unité de l'organisme, elles conservent, en une certaine mesure, leur mode spécial de vie.

L'appareil si important de la respiration nous paroît avoir, dans l'organisation animale, une relation directe à la vie. C'est l'hématose qui donne au sang ses propriétés vitales. L'effet de sa combinaison avec l'oxigène n'est pas, à beaucoup près, uniquement de le débarrasser de l'excès de carbone dû probablement aux détritus organiques que charie la circulation veineuse, mais encore d'y introduire un élément indispensable à la colorification. En d'autres termes, les poumons ne sont pas

un simple organe excrétoire ; leurs fonctions ne se bornent pas à former, avec le carbone du sang et l'oxigène de l'air, de l'acide carbonique et à l'exhaler ; ils exercent sur le fluide réparateur des pertes que subit incessamment l'organisme, une action plus profonde, dont les qualités nouvelles qui le caractérisent après l'hématose fournissent un suffisant indice. L'expérience a montré que l'on consomme plus d'oxigène à l'âge où l'on développe le plus de chaleur; qu'aux approches de la mort, l'air sort du poumon à peu près tel qu'il y est entré, sans avoir été dépouillé de son oxigène; et qu'enfin il existe, dans la série des animaux, un rapport constant entre la chaleur du corps et l'étendue de la respiration.

Les trois grands appareils que nous venons de classer d'après leurs fonctions respectives, concourent à un même but, le développement et la conservation de l'individu. Mais l'espèce aussi doit se conserver et se développer. Aux individus qui périssent après une certaine durée, doivent succéder d'autres individus destinés à la perpétuer et à la multiplier indéfiniment. L'indispensable production de ces individus successifs exige un appareil spécial, celui de la génération.

Au moins dans les animaux les plus élevés de l'échelle, les organes de la reproduction se partagent

entre deux individus appelés l'un mâle, l'autre femelle, et conséquemment aucun des deux ne possédant seul la faculté de se reproduire ou de perpétuer l'espèce, aucun des deux n'étant dès-lors l'expression entière et parfaite de la nature ou de la forme essentielle individualisée en lui, ils se supposent l'un l'autre et se complètent organiquement par leur union.

La science soit théorique, soit expérimentale, jette peu de lumière sur le merveilleux phénomène de la génération, sur le mode d'action des puissances diverses qui coopèrent à son accomplissement : et c'est que tout acte premier constitutif d'un fait d'origine échappe aux sens, et ne peut être saisi que par la pensée qui en cherche la raison dans les immuables nécessités et les lois éternelles des êtres.

Engendrer ce n'est point créer. La génération implique quelque chose de préexistant, un germe enfin, si l'on prend ce mot dans sa plus grande généralité. Ce germe réside dans la femelle, mais elle n'a pas en soi ce qui est nécessaire pour en déterminer le développement, lequel ne devient possible que par l'action spéciale du mâle, qu'on a nommée fécondation. Or, qu'est-ce que la fécondation? En quoi consiste-t-elle? Et le germe lui-même, qu'est-il avant d'être fécondé?

Considérons d'abord l'être le plus simple que nous puissions concevoir parmi les corps inorganiques. Par son essence éternellement subsistante en Dieu, cet être, ce corps est une forme indivisible, inétendue. Mais sitôt qu'on suppose cette forme actuellement réalisée dans l'univers, elle y existe nécessairement sous les conditions de l'étendue ; et le corps qui la représente et dont elle est la raison se compose dès-lors de molécules similaires numériquement distinctes, et identiques à tout autre égard. Croître pour ce corps, ou augmenter de masse, c'est donc se reproduire, se multiplier, et la génération, dans cet ordre d'êtres au moins, n'est que le développement même. La forme radicale, voilà le germe primitif. Unie aux deux autres principes essentiels de l'être, à la force qui la féconde, à la vie qui opère son union avec la force, elle apparoît dans le monde réel sous une limite déterminée, et son développement ultérieur n'est identiquement que sa multiplication numérique indéfinie par l'action continue des causes génératrices.

Elevons-nous dans la série, nous y retrouverons les mêmes lois modifiées seulement par la différence des natures. Le végétal n'est pas un simple aggrégat, il est organisé, il forme un tout dont les parties s'enchaînent et se supposent mutuellement ; et ces parties peuvent être considérées soit isolé-

ment, soit dans l'unité du tout organisé ou de la forme complexe qui les implique comme ses éléments nécessaires.

Or, chaque membrane, chaque tissu, chaque partie enfin de même composition, n'est, comme le corps inorganique, qu'un assemblage de molécules similaires, molécules inertes et passives dans le simple aggrégat, vivantes et actives dans le végétal, où, numériquement distinctes seulement, elles ne sont que la même forme ou le même germe primordial indéfiniment multiplié; de sorte qu'ici encore la reproduction et le développement n'offrent, sous des noms divers, que le même phénomène identique.

Mais si chaque partie du végétal ne se développe qu'en se multipliant, si sa croissance individuelle s'effectue en réalité par voie de génération, l'analogie n'induit-elle pas à penser qu'il en doit être ainsi du tout qui se compose de ces parties diverses? Et en effet la forme complexe qui constitue le végétal, se reproduit de la même manière, c'est-à-dire, que pour elle aussi se développer c'est se multiplier. Le bourgeon, le rameau, la feuille, etc., sont en petit le végétal entier. Détachés de lui et transportés dans un milieu favorable, ils s'y développent semblablement, et par la production de nouveaux individus, identiques quant à leur essence et numériquement différents, continuent de multiplier la

forme rigoureusement une qui les spécifie au sein de l'immense variété des êtres.

Cependant ce mode de reproduction, commun à toutes les espèces, seroit loin de suffire à la conservation de plusieurs, et à l'accomplissement de leur fin générale dans l'ensemble de la Création. Pendant que le bourgeon, à ses divers degrés de croissance, demeure attaché à la tige mère, un avec elle il participe, tandis qu'elle subsiste, à sa vie, et reçoit d'elle l'aliment qu'il s'assimile en l'élaborant. Mais vient-elle à mourir, il meurt avec elle, et par conséquent la propagation de l'espèce s'arrêteroit, si la nature n'eût pris pour l'assurer un autre moyen.

Par une suite du développement même de certains bourgeons terminaux, ils éprouvent des modifications successives dont le résultat organique est l'appareil de la fructification, qui elle-même a pour résultat la production de la graine. Or, la graine n'est essentiellement qu'un bourgeon isolé, placé en des circonstances qui en préviennent l'actuel développement, et protégé contre les causes destructives extérieures par une enveloppe, laquelle contient l'aliment qu'exigera d'abord son développement futur, lorsque, tombé sur le sol natal, ou transporté sur un autre sol par les vents ou les eaux, il y rencontrera les conditions d'humidité, de tem-

pérature, etc., nécessaires au travail interne de la germination.

Mais, pour que la graine, préformée dans un organe spécial qu'on a nommé l'ovaire, puisse effectuer son évolution, il faut qu'auparavant elle soit fécondée, et l'agent, quel qu'il soit, de la fécondation, est contenu dans le pollen ou dans les vésicules organisées que renferment les anthères. L'appareil de la fructification comprend donc des organes mâles et des organes femelles, tantôt réunis dans le même individu, sur la même fleur ou sur des fleurs diverses, tantôt distribués entre des individus différents; de sorte que les plantes offrent un caractère sexuel non moins visible, non moins prononcé qu'il l'est chez les animaux.

Le bourgeon qui croît sur la plante même, n'a pas moins besoin que la graine, laquelle n'est que le bourgeon à un autre état, d'être fécondé pour se développer, et il l'est de la même manière que la graine, par l'influence du pollen, ou du produit d'un organe mâle qui se forme près de lui. Les belles observations de M. Raspail ont rendu ce fait certain pour plusieurs espèces végétales, et au moins très-probable pour tous, [1] car les voies de la

[1] Quand l'observation ultérieure ne constateroit pas pour toutes les espèces ce mode d'intervention de la force dans le développement du bourgeon, le principe général n'en seroit point infirmé; car il

Nature sont uniformes et simples. La multiplication par graine, directement relative à l'espèce, est donc, quant au fond, rigoureusement identique avec la multiplication par bourgeons relative à l'individu ; et l'une et l'autre ne sont que le mode, le moyen universel de développement, qui ne peut en effet être conçu que comme la multiplication numérique de formes diverses essentiellement unes et indivisibles en soi.

Nous rechercherons tout à l'heure quelles peuvent être dans la génération les fonctions respectives des deux sexes. Parlons d'abord des animaux, et pour abréger, bornons-nous aux plus avancés dans l'échelle.

Isolément considéré, chaque organe, chaque tissu homogène croît et se développe comme se déve-

faudroit toujours, pour concevoir ce développement, concevoir une impulsion qui le sollicite, et qui en soit la cause efficiente et déterminante. Puisque, dans la plante la plus robuste, des bourgeons, parfaitement conformés d'ailleurs, avortent, tandis qu'à côté d'eux d'autres opèrent leur évolution avec une énergie quelquefois même surabondante, il existe donc, outre la force générale commune à toutes les parties de la plante, et au moyen de laquelle s'accomplit leur croissance, une force locale, nécessaire à l'évolution initiale et individuelle de chaque bourgeon; en d'autres termes, une force fécondante qui achève de réaliser en lui les conditions de sa vie propre. Le mode d'action de cette force peut varier, quant à l'époque de son application au germe préexistant, et quant aux circonstances d'organisation; il peut n'être pas lié à l'existence d'un organe spécial observable, mais l'existence de la force même et de son action spécifique n'en demeure pas moins une condition sans laquelle il seroit impossible de concevoir que le développement ait pu commencer.

loppe et croît chaque tissu végétal, par la multiplication des molécules similaires dont il se compose, lesquelles sont produites incessamment, ou se renouvellent après avoir parcouru les phases de leur durée individuelle. Mais, afin que l'espèce se conserve aussi et se développe, c'est-à-dire se propage, le tout organique complexe dont les organes divers sont les éléments, doit se développer aussi ou se multiplier. Or, comment s'opérera cette multiplication? Exactement comme celle de la plante, sauf les modifications secondaires qu'impliquent les différences d'organisation et de nature.

D'une composition bien plus simple que l'animal, la plante offre, dans son unité totale, une infinité de points où se trouvent réunies les conditions de sa reproduction complète. Là se forme le bourgeon, qui n'est qu'une plante semblable ; comme la graine, pure modification d'un bourgeon terminal, n'est encore que la même plante environnée, sous l'enveloppe qui la recouvre, de ce qui lui sera nécessaire pour se développer dans un milieu favorable, hors de l'individu maternel : et le règne animal présente aussi, à quelques-uns de ses dégrés inférieurs, ces deux formes du même mode radical de reproduction.

Mais chez les animaux plus élevés, il n'existe qu'un lieu où soient réunies les conditions de la

reproduction complète, et là se manifeste encore dans un phénomène successif, le double phénomène que présente la multiplication des végétaux. Car, dans l'ovaire de la femelle s'organisent des corps que l'on ne sauroit comparer qu'aux bourgeons de la plante à leur état initial, et qui en diffèrent seulement en ceci qu'après la fécondation, se détachant du tissu organique qui les a produits, ils descendent, vésicules vivantes, dans l'utérus où ils s'implantent, en quelque manière, pour un temps déterminé, comme le germe qui contient la graine s'implante dans le milieu disposé pour le recevoir. Quelles que soient donc les différences, plutôt extérieures qu'intimes, qu'offre le mode de reproduction dans les divers ordres d'êtres, il nous semble impossible de ne pas reconnoître que, radicalement uniforme, elle dépend d'une seule loi essentiellement invariable, et identique avec la loi universelle de développement.

Il reste à rechercher quelle est la fonction propre de chaque sexe dans la génération des êtres organisés. Or l'existence d'un être actuellement réalisé dans la Création, implique trois choses : une forme qui le détermine, car pour être, il faut être quelque chose de déterminé; une force interne qui développe cette forme, laquelle constitue la nature, l'essence de l'être qu'elle détermine;

une énergie spéciale qui unisse la forme et la force; et ce principe d'union que, dans toutes les langues, on appelle esprit, amour, ou d'un nom semblable, est le principe effectif de la vie, car la vie n'est que l'union de la force et de la forme dans un être déterminé.

Rapprochées des faits certainement connus, ces notions fondamentales de la science des êtres paroissent répandre une grande lumière sur le phénomène de la génération. La femelle produit le germe ou la forme pure, en vertu des lois de son propre développement, et de plus, dans les espèces animales les plus élevées, elle est elle-même le seul milieu où ce germe puisse se développer pendant une certaine durée de sa croissance. Mais ce germe est inerte en elle, il manque de la force interne nécessaire à son évolution progressive. Cette force, c'est le mâle qui le lui communique par l'acte qu'on nomme fécondation, et qui implique un amour mutuel ou le concours du principe de vie, sans lequel la fécondation seroit physiologiquement impossible. On sait, en effet, combien cet amour est ardent chez les animaux aux époques du rut, et en quelques végétaux même l'exaltation de la vie se manifeste évidemment par une élévation très-sensible de température dans les organes sexuels,

ou par le dégagement de chaleur qui accompagne l'acte de la génération [1].

La fonction du mâle n'est cependant pas uniquement de donner l'impulsion au germe ou de lui communiquer la force nécessaire à son développement. Il agit encore sur lui pour en modifier la structure intime. La ressemblance des petits avec le père, les produits hibrides dans les deux règnes animal et végétal, en fournissent l'irrécusable preuve. Et, d'ailleurs, si l'action du mâle n'étoit qu'une simple impulsion, une transfusion de force, la fécondation s'opéreroit d'une espèce à l'autre en

[1] Il est des espèces végétales et même animales dans lesquelles la fécondation s'opère par des moyens ignorés de nous, ou selon des lois à quelques égards différentes de celles que nous connoissons. Que savons-nous de certain sur la génération de quelques cryptogames? Le professeur Benhardi, d'Erfurt, croit pouvoir assurer que plusieurs plantes produisent des graines qui se développent sans avoir été fécondées, et le même fait a été, dit-on, observé récemment chez les vers à soie. Outre la difficulté de constater avec certitude de pareils faits, que prouvent-ils, dans la sphère des observations possibles, contre la loi dont ils semblent être une déviation? On sait depuis longtemps que des pucerons peuvent être fécondés pour plusieurs générations par un seul accouplement. N'en peut-il pas être ainsi des vers à soie, en supposant l'exactitude de l'observation qui les concerne? Nous en disons autant des plantes de M. Benhardi, en ajoutant que si leur graine n'a pas, en effet, été fécondée par le pollen des fleurs, elle a pu l'être par d'autres voies, comme le bourgeon lui-même est fécondé au moins dans quelques espèces. Invariable dans ses lois générales que déterminent les nécessités inhérentes à l'essence des êtres, la Nature varie indéfiniment, selon la variété de ces mêmes êtres, le mode de leur application. C'est ce que la science prouve à chaque instant.

des limites bien moins resserrées, car la force pure est identique en soi et dans tous les êtres. La force transmise par le mâle au germe préexistant, l'est donc sous des conditions déterminées d'organisation ou de forme, ce qui la distingue de la force exclusivement soumise aux lois générales du monde physique. Elle exerce sur le germe une action modificatrice, relative à la nature de l'être d'où elle émane et déterminée par elle. Et l'on conçoit très-bien qu'il en doit être ainsi, puisque la forme spécifique n'étant complète ni dans le mâle, ni dans la femelle, leur concours, sous ce rapport, est indispensable, pour qu'elle soit reproduite par la génération dans son entière intégrité, d'où dépend la durée de l'espèce.

CHAPITRE IV.

CONTINUATION DU MÊME SUJET.

L'ensemble des fonctions relatives à la conservation de l'être organique et à son développement individuel, constitue proprement la nutrition, et ce mot pour nous signifie la réparation de toutes les pertes que subit incessamment l'organisme, le renouvellement de la force et de la vie, aussi bien que celui des tissus et de leurs molécules composantes; et l'alimentation n'est même nécessaire à des époques si rapprochées, que parce qu'elle est indispensable à la calorification et à la production de la force ou de l'électricité animale.

La nutrition commence avec l'être, et dérive des mêmes lois que sa formation.

Supposez, en effet, un corps organique quelconque, le plus compliqué de tous, par exemple, ou le corps humain, il est visible que tout s'y rapporte à l'unité d'une forme radicale, qui en implique une infinité d'autres moins complexes et

harmoniquement liées. Les organes principaux et secondaires, les divers tissus, les fluides divers, représentent ces formes variées qu'implique la forme radicale.

Pour en concevoir le développement, représentons-nous-là d'abord comme un point. Ce point doit contenir une force ou un principe de mouvement. Cette force, distincte de la forme par sa notion, doit lui être étroitement unie : donc nécessité d'un troisième principe qui les unisse par sa relation essentielle avec l'une et l'autre. Ce principe qu'on appelle la vie, se manifeste par la chaleur.

Si la vie cesse, le mouvement s'arrête, la force se sépare de la forme, et l'organisme se dissout. C'est le phénomène qu'on nomme la mort.

Le développement de la forme implique, en outre, des circonstances extérieures qui le rendent possible, et ces circonstances peuvent se réduire à l'existence d'un milieu qui fournisse à la forme l'aliment dont elle a besoin, c'est-à-dire, des molécules d'une certaine nature qu'elle puisse s'assimiler en les assujettissant à ses lois ; de la force et de la vie, ou de l'électricité et du calorique.

En vertu de l'affinité particulière des formes vivantes, affinité qui, dans sa racine, ne diffère aucunement de l'affinité chimique, mais qui en diffère totalement quant à ses produits, à cause de la

totale différence de genre entre les formes qui exercent ces deux genres d'affinités : en vertu, disons-nous, de l'affinité vitale, l'organisme s'empare d'éléments venus du dehors, les élabore et les distribue jusqu'aux dernières ramifications de ses parties soit externes, soit profondes. Mais comment s'opère ce travail?

Les organes observables, leurs fonctions et leur mécanisme étant supposés, nous remonterons au-delà pour essayer de nous rendre compte par la pensée de ce que l'œil ne voit pas.

Nous avons déjà dit que la nature, la forme humaine impliquoit dans son unité une multitude de formes moins complexes. Déterminées par la première à se disposer suivant un certain ordre de dépendance réciproque, elles agissent et réagissent perpétuellement les unes sur les autres. Chacune d'elles, en obéissant aux lois de l'unité organique, conserve son énergie ou son affinité propre, modifiée seulement, quant à ses effets, par les affinités diverses avec lesquelles elle est en rapport, et qui concourent avec elle à une fin commune, la conservation et le développement de l'organisme total, qu'elles contribuent toutes, comme ses éléments nécessaires, à constituer; car, en tout ce qu'il a d'étendu, dans toutes les molécules qui le composent, il n'est que l'assemblage régulier, l'u-

nion intime de ces mêmes formes, parties intégrantes de la forme une qu'on appelle homme.

L'aliment reçu dans l'appareil digestif où il subit de premières modifications, mêlé avec la bile et le suc pancréatique, puis avec la limphe et le produit des décompositions internes qu'entraîne le torrent de la circulation veineuse, va se vivifier dans le poumon où s'effectue l'hématose, pour être ensuite conduit par la circulation artérielle dans le corps entier, et distribué à tous les tissus qu'il est destiné à réparer.

Or tout cela suppose du mouvement. Il faut donc qu'il existe de la force jusque dans les dernières molécules de l'organisme, puisque toutes sont dans un changement ou dans un mouvement continuel. Il faut de plus que cette force soit distribuée selon certaines lois constantes, pour que le mouvement soit régulier, c'est-à-dire, concoure à la conservation et au développement normal de l'organisme qui représente la forme une. Ce sont donc les lois de cette forme qui président à la distribution de la force. Et en effet le système nerveux par lequel s'opère la production du mouvement et conséquemment la distribution de la force, est répandu dans toutes les parties, même les plus déliées de l'organisation, et y agit selon des lois qui ne peuvent être interverties sans que les fonctions

soient troublées, ou sans qu'il en résulte dans l'organisme des désordres plus ou moins graves.

Et partout où pénètre l'influx nerveux, la circulation y apporte, outre des molécules étendues assimilables, un élément spécial à l'aide duquel s'opère la calorification, et cet élément dès-lors est proprement la vie, et la vie aussi est soumise dans sa distribution aux lois de l'organisme un, d'où résulte la température normale du corps; et, secondairement, aux lois des formes élémentaires, d'où résulte la température spécifique de chaque tissu. Que si, pour une cause quelconque, la calorification ou le renouvellement nécessaire de la vie cesse de s'opérer, l'influx nerveux s'arrête, l'action de la forme s'arrête en même temps, et l'affinité purement chimique tend à remplacer l'affinité vitale.

On peut donc, en général, se représenter 1° toutes les molécules organiques comme unies entre elles par leurs affinités propres, harmoniquement liées selon les lois qui dérivent de la nature de l'être, ou selon les lois de la forme une qui implique toutes les autres et qui le constitue tel être déterminé; 2° chaque molécule organique comme actuellement douée d'une force et d'une vie distinctes de la forme par leur essence.

Le fluide alimentaire ou le sang artériel étant

donné, la force le met en mouvemen. Il est porté dans tous les tissus, et comme il contient tout ce qui est nécessaire à la réparation et au développement de ces mêmes tissus, chacune des formes particulières dont ils se composent, agit sur lui selon son affinité spéciale coordonnée aux lois de la forme générale. En vertu de cette affinité, chaque forme particulière s'approprie, en l'élaborant, une portion du fluide alimentaire commun ; elle s'en assimile les molécules étendues en les identifiant à elle-même par l'action propre de l'affinité, et, en outre, elle puise dans le même fluide la force et la vie dont elle a besoin, et dans les proportions dont elle en a besoin. De là l'excitation locale qui indique la présence du stimulus nerveux, et la calorification qui n'est autre chose que le renouvellement local de la vie.

Au reste toute action véritable est immatérielle, bien que son résultat se manifeste sous les conditions de la matière ou de l'étendue. Les physiologistes qui refusent de remonter au-delà de ce résultat, c'est-à-dire, au-delà des organes physiquement apercevables, ne sauroient donc jamais parvenir aux causes des effets qu'ils observent, jusqu'à l'action vitale réelle, et il n'est pas surprenant dès-lors que leurs livres ne soient qu'un long aveu de leur ignorance totale de cette action qui, par

son essence, se dérobe éternellement aux sens.

On se tromperoit beaucoup, au reste, si l'on se figuroit que les tissus se réparent en s'incorporant des molécules organiques préformées au-dehors d'eux et déjà homogènes avec leurs propres molécules. L'aliment commun préparé par les organes de la digestion, doit, avant d'être assimilé, subir une élaboration locale, et ce dernier travail, par lequel s'accomplit la nutrition, n'est que l'action de l'affinité qui s'exerce dans les tissus mêmes entre leurs molécules intégrantes et les molécules du fluide nourricier que leur apporte la circulation, action dont l'un des effets est de développer de l'électricité et du calorique.

Le sujet sur lequel nous venons de présenter quelques vues générales, exigeroit un ouvrage à part, qui n'est pas de notre ressort. La philosophie embrasse tout, parce qu'elle est le lien de tout, mais elle ne peut ni ne doit descendre dans les détails des sciences spéciales. Elle les établit sur des bases communes et en enchaîne les sommités par une sorte de triangulation intellectuelle. Telle est sa fonction propre. Et il faut bien comprendre, en outre, que les sciences fondées sur l'observation croissant et se reformant sans cesse, les applications qu'on essaie d'y faire des principes philosophiques les plus certains, peuvent être fausses quel-

quefois, incertaines souvent, et ne sont jamais complètes. Les erreurs de ce genre qu'offriroit notre travail, et le temps à lui seul y en découvrira infailliblement de nombreuses, seroient simplement des erreurs d'application. Elles prouveroient que nous avons ou ignoré, ou mal interprété des faits particuliers contingents : elles ne prouveroient rien contre les lois nécessaires et universelles prouvées elles-mêmes, comme se prouve tout ce qui porte en soi le caractère de nécessité, par les rigoureuses démonstrations de la raison pure. Sans doute ces lois ont une relation directe aux phénomènes : autrement, de quoi seroient-elles les lois? Mais cette relation, qui se flatteroit de la saisir toujours? Qui se flatteroit de connoître et de concevoir la liaison de toutes les causes et de tous les effets? Chacun, dans sa courte durée, apporte à la science qui ne meurt point le résultat de ses efforts individuels, et le progrès se compose de ces résultats de plus en plus multipliés, et enchaînés les uns aux autres dans une sphère de plus en plus vaste.

CHAPITRE V.

DU MOI ET DE SES LOIS DANS L'HOMME ORGANIQUE.

Chaque espèce est une par son type, multiple par les individus qui représentent ce type. Pour que l'espèce subsiste, il faut que les individus se conservent; pour qu'elle se développe ou se propage, il faut qu'ils se reproduisent indéfiniment. En tant qu'être organique, l'homme doit donc remplir ces conditions communes à tous les êtres animés. Il doit se développer, se conserver, se propager, et pour cela, selon les lois essentielles de sa nature, être en un genre spécial de relation avec les objets extérieurs, et agir sur eux. De là les divers appareils dont nous avons essayé de constater les fonctions respectives, les organes de la nutrition et de la génération, les organes des sens et du mouvement, organes étroitement liés entre eux, et qui, sous l'influence de trois énergies primitives et nécessaires, la forme, la force, la vie, concourent à l'unité de l'organisme. A la fois actif et passif, le *moi* représente cette unité,

elle réside en lui : c'est là que se réfléchissent et se concentrent toutes les impressions soit internes, soit externes, et c'est de là que part l'impulsion productrice et directrice des actes. Pour connoître l'être organique, il faut donc l'étudier dans son moi actif et passif. Mais qu'est-ce que le moi ? Tâchons, avant tout, de nous en former une notion exacte et claire.

Supposez un être purement possible, sans existence actuelle dans la Création, qu'est-il en cet état? Une simple idée rigoureusement indivisible. Concevez dans ce type idéal, une force interne qui, intimement unie à lui par le principe de vie, lui soit inhérente et propre, il possédera toutes les conditions positives de l'existence. Pour exister, cependant, quelque chose encore lui manquera. Quoi donc ? un corps. Et comment? Cette nouvelle condition de l'existence modifie-t-elle le type idéal? Nullement. Le type, la forme, l'essence, car tous ces mots sont synonymes, reste immuablement le même, ainsi que la force et la vie. Quelle est donc la fonction du corps ? D'individualiser l'être typique en le limitant ou le circonscrivant dans l'espace. Mais la notion de limite implique celle de parties, implique l'étendue ou la matière indéfiniment divisible. Tout être est donc, par ce qui le limite, c'est-à-dire par son corps, divisible, étendu, maté-

riel, et indivisible ou inétendu, par tout ce qu'il a de positif; et conséquemment le corps n'étant que son mode de limitation, n'a qu'une valeur purement négative. Les différents organes ne sont dès-lors non plus que la limite des facultés diverses, des puissances inhérentes à l'être un, qui seul perçoit, sent, agit selon sa nature, laquelle détermine sa limitation normale distinctive, comme chaque forme géométrique diverse détermine une limitation différente, qui la réalise et la représente dans l'espace.

Toute propriété réelle, tout ce qui se conçoit sous une notion positive quelconque appartenant à l'être individuellement un, le *moi* n'est que l'être même ayant conscience de soi et de ses rapports avec les autres êtres. La limite, le corps a individualisé en lui le type indéfiniment multipliable sous les conditions de l'étendue, le modèle idéal, la forme inaltérable qui le spécifie essentiellement; et par là, séparé de ce qui n'est pas lui, il est devenu un être réel, un être individuellement distinct de tout autre. Mais la limite, le corps ne lui a rien donné, n'a ajouté à ses puissances aucune puissance nouvelle; et puisqu'elles sont toutes inhérentes à l'être un, puisque toutes les impressions soit internes, soit externes, se concentrent en lui seul, que le *moi* n'est que la conscience qu'il en a, la conscience de

soi, le moi n'a pas d'organe spécial : son organe, c'est le corps tout entier.

Aucun phénomène de l'être n'est concevable que dans son unité : hors d'elle il implique contradiction. Ce n'est pas l'œil matériel qui voit, l'oreille qui entend : l'œil et l'oreille représentent seulement le mode de communication de ce qui voit et entend avec ce qui peut être vu et entendu. Les organes de la vision et de l'audition transmettent au cerveau les impressions reçues, et le cerveau ne les perçoit pas plus que ne les perçoivent les organes externes des sens : car le cerveau, pur organe aussi, n'est pas l'être, mais une condition matérielle de l'être, une partie de la limite déterminée par sa nature ou son essence. L'être réel, encore une fois, l'être positif est un, rigoureusement un, et sentir est la conséquence nécessaire de son unité. En effet, tout ce qui se passe en lui aboutissant à l'unité, et l'unité étant indivisible, tout ce qui se passe en lui existe dans le *moi* ou dans l'unité sous des conditions incompatibles avec l'étendue et la configuration. Or, cette sorte d'existence au-dehors de l'étendue est ce que l'on appelle sensation, c'est-à-dire, l'être un actuellement averti des modifications qu'il éprouve, ou ayant conscience de son état actuel ; [1] et la sensation

[1] On comprend que la sensation ainsi conçue dans son essence, renferme d'innombrables degrés dont la connoissance, qui ne peut être

est, sous ce rapport, l'élément de la connoissance, puisqu'il faut pour connoître avoir la conscience qu'on est actuellement connoissant.

Or, l'être organique a la conscience de ce qui se passe en lui et hors de lui, la conscience de lui-même et de ce qui n'est pas lui.

La conscience de ce qui se passe en lui produit en général la sensation de bien-être et de mal-être, et tout cet ordre particulier de sensations que l'on désigne sous le nom de besoins. Nous y reviendrons en parlant de l'instinct.

La conscience de ce qui n'est pas lui suppose des relations avec ce qui l'environne. Ces relations s'établissent par les sens. D'un autre côté, les relations des êtres organiques sont nécessairement circonscrites en certaines limites dépendantes de l'essence même de l'organisation. Or, quelles que soient ces différences selon les différentes natures, l'organisation n'est que la condition de l'individualité. On

qu'expérimentale, nous échappe au-dessous de certaines limites. Nous ne saurions nous représenter ce je ne sais quoi d'obscur et de sourd qui, dans la plante où l'unité est moins parfaite que dans l'animal, correspond à ce que nous nommons sensation dans celui-ci. Dépourvus de réelle individualité, indéfiniment réductibles à des dimensions moindres ou décomposables indéfiniment en des molécules similaires de plus en plus petites, les corps inorganiques, ramenés à l'unité par la pensée, n'offrent que la pure forme inétendue, qui n'est pas un être effectif, puisqu'il manqueroit de limite. On ne sauroit donc concevoir en eux la sensation à aucun degré.

ne sauroit concevoir d'individualité réelle sans organisation, ni d'organisation sans individualité réelle. Mais, pour tout ce qui n'est pas l'Etre infini, l'individualité, résultat d'une limitation effective, implique la séparation du nécessaire, de l'immuable, de l'absolu essentiellement illimité. L'être organique, en tant qu'organique, n'étant donc en rapport qu'avec le variable, le relatif, le contingent, ne peut dès-lors percevoir, par les facultés correspondantes aux sens, que le relatif, le variable, le contingent; en d'autres termes, ses sens ne le mettent en rapport qu'avec les deux mondes organique et inorganique. L'étendue configurée, la lumière avec ses modifications diverses, le son, le mouvement, la chaleur, et les combinaisons de ces choses, les odeurs, les saveurs, voilà le fonds uniforme de toutes ses perceptions. Sur quoi l'on doit observer :

1° Que les sens n'étant que les modes suivant lesquels l'être organique est averti de ses rapports avec les autres êtres, et étant dès-lors inhérents à l'être même, ils sont un comme lui dans leur origine, se réduisant à la faculté de sentir identique en soi, mais ayant des rapports divers avec la force, la forme et la vie; et les sens, en effet, n'indiquent et ne peuvent indiquer que ces trois genres de rapports, ainsi qu'on l'a montré dans la première Partie de cet ouvrage. Par le tact, l'être

organique acquiert la sensation de l'étendue sous sa qualité propre de l'impénétrabilité, et l'étendue n'est que la sphère de l'extension actuelle de la force en tant que limitée. Par la vue, il acquiert la sensation de la forme extérieure ou de la configuration; par l'ouïe, la sensation de la forme interne, autant qu'elle peut être l'objet du genre de perception que sa nature comporte. Par les sens du goût et de l'odorat, il acquiert particulièrement la sensation des corps dans leur relation avec l'entretien de la vie, et ainsi les sens divers ne sont que le même sens appliqué à des propriétés diverses. D'où il suit :

2° Que la sensation, simple mode de l'être, n'est point par elle-même représentative des objets extérieurs qui l'excitent; qu'elle ne peut dès-lors, considérée seule, être un fondement certain de connoissance à l'égard de ces mêmes objets; qu'uniquement relative à l'individu, elle n'a d'existence que dans l'être dont elle est une actuelle modification;

3° Enfin que, soit dans son principe inhérent à l'être, soit dans les causes extérieures qui la déterminent, elle ne correspond qu'au variable, au relatif, au contingent, et que, par conséquent, elle ne suffit pas pour élever l'être à la connoissance du Vrai, c'est-à-dire de l'invariable, du nécessaire, de l'absolu, laquelle constitue proprement l'intelligence.

Universelle par son essence, la pensée se communique, se transmet à l'aide du langage : la sensation est intransmissible, incommunicable, inexprimable, à jamais inconnue à qui ne l'a pas éprouvée en soi. D'un autre côté, elle se résout soit en plaisir, soit en douleur ; et quoi de plus individuel et plus exclusivement, que la douleur et le plaisir ?

Mais que signifient ces deux mots ? Qu'est-ce que le plaisir ? qu'est-ce que la douleur ? Essayons de le comprendre.

Le vrai et le faux se font reconnoître de l'esprit par une impression que l'on ne peut comparer qu'à elle-même, parce qu'elle est d'un ordre radicalement distinct de tout autre.

Le bien et le mal, correspondants dans un autre ordre au vrai et au faux, opèrent aussi sur l'être pensant une impression d'un genre spécial, et par laquelle il les distingue.

Or, le bien et le mal physique, dans leur rapport avec l'organisation, c'est-à-dire, la convenance ou la disconvenance entre la fin de chaque être et l'action des causes qui agissent sur lui, doivent aussi être perçus, distingués par l'être organique, et conséquemment produire en lui une impression déterminée par sa nature et les lois propres de sa nature, une sensation de bien-être ou

de mal-être. Jamais on ne se représentera un autre mode possible de perception du bien et du mal dans cet ordre : car le bien et le mal n'y ont rien d'absolu, n'y sont que la relation des causes générales à des effets variables en chaque être. Si l'effet est en harmonie avec la nature de l'être et ses lois, voilà le bien pour lui ; s'il y est contraire, voilà le mal : et les sensations correspondantes à ces deux genres d'effets opposés, sont ce qu'on nomme plaisir et douleur.

Il y a des sensations persistantes et des sensations fugitives, comme leurs causes respectives. Mais alors même qu'elles ont cessé d'être actuellement présentes, les modifications du *moi* ou la conscience des impressions reçues subsiste plus ou moins vive, selon l'intensité originaire des impressions. Ce nouveau phénomène constitue la réminiscence, inséparable de la sensation ; car si la sensation ne s'étendoit pas au-delà du présent, elle s'évanouiroit dans une durée insaisissable, à cause de la divisibilité indéfinie du temps. L'être, en outre, ne pourroit sans elle avoir la conscience de son identité. Ainsi exister individuellement et se sentir exister, sentir et avoir la réminiscence de la sensation passée, sont des choses qui s'impliquent l'une l'autre avec une nécessité égale.

CHAPITRE VI.

CONTINUATION DU MÊME SUJET. DU MOI ACTIF.

Tout ce qui sent agit. Le moi que nous venons de considérer à l'état passif, est doué aussi d'activité, ou de la faculté d'user spontanément de la force qui lui est inhérente. Il a, par conséquent, non pas une volonté, mais des volitions. Il a des volitions, car la volition n'est que la spontanéité même, ou l'impulsion initiale dont l'acte est le terme. Il n'a point de volonté, parce que la volonté implique la liberté, laquelle implique l'intelligence, et que l'être purement organique est privé de ce magnifique don.

Le moi actif naît et se développe sous la double influence des sensations et de l'instinct. Le plaisir attire l'être vers certains objets et le détermine à certains actes, la douleur l'éloigne d'autres objets et le détermine à d'autres actes. Mais le plaisir et la douleur n'agissent pas seuls sur lui, et la sensation qui habituellement dirige l'activité du moi,

est quelquefois subordonnée à une impulsion d'une nature particulière et plus puissante. Cette impulsion est l'instinct.

On peut définir l'instinct, l'action de la forme constitutive de l'être, sur la force qu'elle dirige à la fin essentielle de ce même être : comme, en tenant compte d'ailleurs de toutes les dissemblances, la forme d'une machine ou l'ensemble harmonique de ses différentes parties, dirige la force par elle-même indéterminée qui l'anime, à la fin qu'on s'est proposée en la construisant.

De là une tendance interne, native, invincible, vers tout ce qui est nécessaire à la conservation et au développement de l'être selon sa nature. De là les appétits relatifs soit à la nécessité de réparer les pertes que le corps subit incessamment, ou d'alimenter l'être, de le nourrir, soit à celle de le propager. De là l'attachement du père et de la mère à leurs petits, attachement plus fort que la sensation, puisqu'il triomphe de la douleur actuelle. De là enfin ces actes variés, mais habituellement uniformes, par lesquels les êtres organiques pourvoient d'eux-mêmes et sans instruction précédente, à leurs besoins, à leur défense, à leur conservation.

Quoique l'instinct et la sensation ne doivent pas être confondus, ils sont néanmoins étroitement unis, et réagissent sans cesse l'un sur l'autre pour

coopérer au même but. En tout ce qui se rapporte exclusivement à l'individu, l'instinct est inséparable de la sensation, c'est-à-dire que le moi actif est toujours déterminé par un plaisir, ou par une douleur présente. Mais quand la loi de l'instinct est relative, non plus à l'individu, mais à un autre être, comme dans la mère, ou dans les animaux qui ne subsistent que par une sorte d'union sociale, alors l'instinct domine la sensation, et l'élément d'un ordre supérieur apparoît dans le sacrifice de soi aux autres, sacrifice aveugle cependant ou déterminé par une cause nécessitante. Car tout est nécessité dans l'être organique, et premièrement l'instinct qui n'est, comme on vient de le voir, que la force interne dirigée par l'action de la forme ou par les lois physiologiques de l'organisme; secondement, la sensation qui ne laisse aucun lieu à la liberté, puisque l'être purement sentant ne peut la comparer à rien, ni conséquemment lui rien préférer.

Les êtres organiques des classes supérieures possèdent encore certaines facultés par lesquelles, à quelques égards, ils se rapprochent de l'homme, bien qu'elles ne soient au fond qu'un développement plus étendu, une forme plus élevée de l'instinct; car où la liberté n'est pas, tout dérive de l'instinct et s'y rattache immédiatement.

L'activité du moi implique des perceptions, et la nature des perceptions caractérise le genre et détermine le mode d'activité du moi. Or il existe deux ordres radicalement distincts de perceptions. On peut percevoir l'Être infini et dans l'unité absolue de l'Être infini, les idées, les types, les essences immuables qu'il renferme, le *Vrai* en un mot; et la perception du Vrai, identique avec la perception de l'Être infini, constitue proprement l'intelligence. On peut percevoir l'univers, le monde extérieur, et, dans ce monde, les êtres divers qu'il contient, le *Réel* en un mot; et la perception du Réel, d'où naît la sensation, diffère génériquement de la perception du Vrai exclusivement propre à l'être intelligent et son attribut distinctif. L'une correspond à de simples faits transitoires, variables, contingents; l'autre, à la raison même des faits, aux essences invariables, nécessaires, éternelles. Ainsi, voyant une boule rouler, l'être purement organique aura la perception de cette boule individuellement déterminée; mais il n'aura pas la perception de la sphère intellectuelle, type commun de toutes les sphères matérielles possibles, ni conséquemment la connoissance des lois essentielles de cette forme, qui subsiste immuablement dans l'Être infini, nécessaire comme lui, éternelle comme lui. C'est donc mal s'exprimer que de dire des êtres infé-

rieurs à l'homme, pour établir ce qui le distingue d'eux, qu'ils manquent d'idées abstraites. Ils manquent, non pas seulement d'un certain genre d'idées, mais de toute idée véritable ; et les idées ne sont pas, comme plusieurs se le figurent, des abstractions de l'esprit, elles sont, dans l'être qui les perçoit, la vision de ce qui est essentiellement, nécessairement, de ce qui renferme en soi les causes effectives et les lois de tout ce que l'Être infini peut réaliser hors de soi sous les conditions du temps et de l'espace qui devient l'étendue actuelle par son actuelle détermination.

Cela posé, on comprend en quel sens les animaux, profondément séparés de l'homme, se rapprochent de lui cependant par quelques-unes de leurs facultés. Ils comparent, jugent, prévoient, ou combinent des perceptions. Cela est évident par leurs actes. Mais ils n'opèrent que sur le réel. Ils n'ont point la notion de l'infini, de l'absolu, du nécessaire, ni par conséquent celle de cause, ni par conséquent celle de loi, et, quoiqu'ils parlent sans aucun doute, ils ne peuvent dire *est* : le vrai leur est inaccessible. Renfermés dans des limites infranchissables, dépourvus de personnalité, leur vie est la vie de l'espèce. Chacun participe à cette vie commune et ne possède rien de plus. Dans quelques espèces, chez les abeilles

par exemple, l'individu n'est même qu'un organe approprié à certaines fonctions. L'animal est donc comme un point fixe dans une série : chacun des individus coexistants est ce même point fixe, et ceux qui succèdent sont, dans le temps, le point ultérieur rigoureusement pareil à celui qui précède. On ne conçoit pas pour l'animal de raison d'immortalité. Pour lui renaître, ce seroit recommencer ; il n'avanceroit jamais. Son développement une fois accompli, il a atteint son terme. Il n'en est pas ainsi de l'homme qui avance toujours et n'a d'autre terme que l'infini. Mais ce n'est pas ici le lieu de traiter cette question.

Si, parmi les actes des animaux, il en est qu'on seroit tenté d'attribuer à l'intelligence, parce que l'intelligence en détermineroit de semblables en de semblables circonstances, il est aisé de comprendre que l'intelligence est dans les lois établies pour la conservation de l'être organique, et non dans l'individu que régissent ces lois. En ce sens, il existe, même pour les animaux, même pour les plantes et pour tous les êtres, des lois morales ; car les lois morales ne sont que les lois en vertu desquelles l'individu doit se subordonner au tout. L'animal y est donc nécessairement assujetti, sans quoi le désordre envahiroit la Création ; et c'est pourquoi l'on croiroit quelquefois apercevoir en lui ce qui

n'appartient de fait qu'à l'être intelligent, le sentiment du juste et de l'injuste, une sorte de notion du droit et du devoir. L'animal obéit à la loi qui pour nous est une loi morale, mais il y obéit sans la connoître, aveuglément, fatalement, et à l'acte qu'elle détermine correspond en lui une impression ou d'attrait ou de répugnance, que nous transformons, en la comparant avec ce qui se passe en nous, en un sentiment d'un autre ordre, immédiatement relatif à l'intelligence et à la liberté.

Ce que nous venons de dire des êtres organiques, s'applique rigoureusement à l'homme, soumis aux mêmes lois que modifient les lois supérieures de sa nature. A cet égard, il ne diffère par rien de fondamental des êtres moins élevés que lui. Dans le même genre de rapports avec le monde extérieur, il perçoit, sent comme eux, comme eux est doué d'instinct; et cet instinct, presque le seul mobile de l'enfant et son seul guide pendant les premières années, continue de subsister après le développement plus tardif de l'intelligence. Il s'en faut bien que tous nos actes procèdent de la réflexion. Que de mouvements plus prompts qu'elle, de mouvements indéliberés qu'ensuite elle réprime, de sollicitations internes, d'impulsions que peu à peu nous apprenons à combattre et à vaincre, du moins en partie! L'instinct veille incessamment, mais aveuglément,

à la conservation du corps. De là les appétits, le désir, la colère, la peur et cet ordre particulier d'impressions purement organiques qu'on appelle sympathies et antipathies. Excepté lorsqu'il a ses petits à défendre, ou lorsqu'il obéit à l'impulsion d'un instinct social, l'animal, en toutes circonstances, repousse invinciblement la douleur, parce qu'il n'a ni la prévoyance des suites utiles pour lui qu'elle peut avoir en certains cas, ni le sentiment du devoir qui commande quelquefois de l'accepter. Il en est ainsi de l'enfant assujetti encore à l'empire exclusif de l'instinct organique ou individuel, et le progrès ultérieur, qui ne le détruit pas, qui ne doit pas le détruire, consiste à le soumettre à la volonté, ou à la spontanéité soumise elle-même aux lois de l'intelligence et de l'amour. Variable selon les individus, selon le degré de civilisation, sa puissance s'affoiblit à mesure que, l'intelligence croissant, l'homme moral se perfectionne. Doué comme tel d'un pouvoir qui ne possède pas l'être organique, il peut réagir sur lui-même, résister à lui-même, et le conflit de la raison et de la sensation forme en lui la lutte éternelle de la fatalité et de la liberté.

CHAPITRE VII.

DU SOMMEIL.

Dans l'Être absolu dont elle forme une des propriétés essentielles, la force est une comme lui, infinie comme lui. Mais, communiquée aux êtres contingents sous des conditions matérielles, par cela même elle est limitée en eux, susceptible de plus ou de moins. Qu'on se représente une pile voltaïque, on aura, sous ce rapport, quelque idée de l'organisme humain et de tout autre organisme. Le fluide accumulé dans la pile diminue par l'emploi qu'on en fait, et il s'épuiseroit bien vite entièrement, si elle n'en produisoit de nouveau. Entre la pile inanimée et la pile organique vivante, il existe sans doute des différences nombreuses, mais le phénomène radical est le même en toutes deux.

Pour qu'un être organique subsiste, il faut qu'il possède en soi une certaine quantité de force déterminée par sa nature, et que cette force se renouvelle incessamment, car incessamment elle décroît

et se perd. Nulle action, en effet, sans dépense de force. Les mouvements internes et automatiques, les mouvements volontaires, les travaux du corps, ceux de l'esprit, et ces derniers plus que les autres, la consomment, pour ainsi parler, proportionnellement à la durée et à l'intensité de l'action. Les impressions reçues, les perceptions, les sensations, rien en un mot de ce qui appartient exclusivement au moi passif, n'implique directement l'emploi de la force ; mais, en modifiant l'état des organes, ces impressions soit normales, soit perturbatrices, exercent une influence très-grande sur sa distribution et sa reproduction.

On ne sauroit douter que la lumière, l'électricité, le calorique, qui perpétuellement circulent dans l'univers et pénètrent tous les corps, ne contribuent puissamment, selon des lois pour la plupart inconnues encore, aux phénomènes intimes de l'organisation. Ces fluides primitifs, de qui tout émane originairement, sont dans le monde physique la source à jamais inépuisable et de la force, de la forme et de la vie. Cependant il existe pour les êtres organiques un moyen spécial et indispensable de réparer les pertes qu'ils éprouvent sans cesse, et ce moyen est la nutrition. La nutrition fournit aux tissus, à mesure qu'ils s'usent, de nouveaux éléments moléculaires ; elle y entretient la vie par la

calorification ; elle renouvelle la force productrice du mouvement.

Toutefois elle ne suffiroit pas aux besoins de l'organisation, si, continuellement excitée, continuellement en exercice, l'activité du moi ne souffroit aucune interruption. De là cette loi universelle, en vertu de laquelle l'être organique, soustrait en partie à l'action des objets extérieurs, cesse aussi de réagir sur eux, et, par ce repos périodique, rétablit l'équilibre de ses fonctions et ranime l'énergie interne qui bientôt s'éteindroit sans cela.

Admirons en passant la liaison merveilleuse des lois des différents ordres et la sagesse profonde qui éclate dans leur harmonie. Que la vie de relation ne fût point suspendue à certaines époques rapprochées, l'excitation croissante des organes, en stimulant de plus en plus les passions diverses qui ont leur racine dans l'organisme, altéreroit la liberté et bouleverseroit l'ordre moral. Voyez, surtout dans les grandes cités où cette excitation est plus vive, les effets de cette espèce de fièvre qui s'empare le soir de leurs habitants, et calculez ce qu'elle deviendroit, ce qu'elle produiroit, si le repos de la nuit ne la calmoit. Ainsi le mode de conservation de l'être physiologique a un rapport direct à la conservation de l'être moral, et ce qu'il sembleroit offrir d'imparfait à l'égard du premier, puisqu'il

en résulte qu'il vit moins dans le même temps, est une condition de la vie du second : tant tout s'enchaîne et se correspond dans le plan divin des choses !

L'existence des êtres inorganiques est comme un état permanent de sommeil complet, absolu ; tandis qu'alternatif chez les animaux, il n'y est aussi que partiel, car toujours ils conservent une foible et sourde conscience des impressions soit actuellement, soit antérieurement reçues, laquelle, avec les opérations qu'elle détermine physiologiquement en vertu des habitudes des organes, constitue le rêve. Le sommeil n'atteint pas non plus tous les systèmes d'organes, tous ne participent pas au repos nécessaire seulement à quelques-uns ; et la raison pourquoi il n'est pas nécessaire à tous, c'est d'abord que la vie dépend de l'exercice ininterrompu de certaines fonctions, et ensuite que les organes chargés de ces fonctions, n'étant pas soumis au moi actif, n'ont qu'une mesure d'action déterminée par les lois invariables de l'organisme. Si l'animal pouvoit sans douleur fatiguer les organes de la respiration et de la circulation, comme il fatigue ceux de la locomotion, il périroit bien vite.

C'est principalement la lumière qui établit entre le monde extérieur et les êtres organiques le genre de communications qui stimule le plus leurs facul-

tés actives. Aussi l'absence de la lumière a-t-elle pour effet de déterminer le sommeil dont la cause immédiate est l'épuisement de la force. Le moi cessant d'être excité dans le silence de la nuit, ou ne l'étant plus que foiblement, l'être organique, privé de sensations, se rapproche de l'état des êtres inorganiques. Pendant cette inaction du moi et des organes dépendants du moi, la force se renouvelle, après quoi le réveil survient sous l'influence ordinairement simultanée de deux causes, l'excitation renaissante des objets extérieurs, et l'excitation interne de la force elle-même.

Sa reproduction impliquant, à raison de l'unité de l'organisme, l'accomplissement régulier de toutes ses fonctions, la suspension de quelqu'une d'elles, ou son notable affoiblissement, peut devenir indirectement une cause déterminante du sommeil : et c'est à une cause de cette nature qu'on doit attribuer celui dans lequel le froid plonge, durant des mois entiers, certains animaux, aussi bien que l'apparente cessation de la vie en ces animalcules qu'une goutte d'eau et quelques rayons de soleil raniment au bout même de plusieurs années.

Disons-le cependant, ces explications qui sortent immédiatement des faits mêmes, et qu'aussi l'on a pour le fonds constamment admises, laissent beaucoup à désirer encore. La nécessité de réparer les

forces, spécialement les forces cérébrales, ne suffit pas pour expliquer complétement le sommeil. Ce phénomène a quelque chose de plus profond et de plus général, puisque les plantes dorment. Il est étroitement lié à un autre phénomène dépendant des lois essentielles et premières de la Création. L'univers, par la forme de ses grands corps opaques et lumineux et la forme de leurs mouvements, est constitué de manière que chacun de ces corps opaques est, dans une moitié de sa surface, périodiquement soustrait à l'influence directe des centres de lumière, d'électricité et de chaleur. Chacun de ces corps éprouve donc en soi des variations notables pendant la double période qu'on appelle jour et nuit, variations qui nécessairement affectent tous les êtres existants à sa surface. L'énergie organisatrice n'est pas la même dans l'obscurité que sous l'influence de la lumière, et partout où penètre la lumière, le calorique y pénètre avec elle pour en seconder l'action. Les ténèbres modifient profondément les corps vivants : cela est visible dans la maladie, et il n'est personne qui n'ait ressenti cette sorte de malaise particulier qui s'empare de nous durant les veilles nocturnes, et qui se dissipe peu à peu lorsque la lumière reparoît. Il seroit aussi curieux qu'important de rechercher avec plus de suite et de soin qu'on ne l'a fait jusqu'ici, quelles sont les différences obser-

vables dans l'état éléctrique de la terre et de son atmosphère, des plantes et des animaux, pendant les phases alternatives du jour et de la nuit. Peut-être s'opère-t-il la nuit un changement d'équilibre dans l'électricité terrestre, qui seroit ainsi sujette à des intermittences régulières dépendantes de ses rapports avec l'électricité solaire. Ces variations intermittentes ne constitueroient-elles point, dans sa cause générale, le phénomène universel du sommeil, modifié en chaque être par sa nature spéciale?

La périodicité, au reste, a une relation directe à la force, car elle implique, avec le temps, le mouvement qui en est la mesure. Elle implique aussi la limite, indispensable condition du mouvement accompli dans le temps, ou du mouvement fini. Essentiellement périodique, le sommeil a donc, chez les êtres vivants, un rapport intime, immédiat avec leur force interne : il est une des manifestations de ses lois. Il est aussi en eux une manifestation, une conséquence de la limite, un indice de la fin qu'elle rend inévitable, et ainsi il existe entre le sommeil et la mort une analogie, une liaison secrète, dont les hommes ont été, non sans raison, toujours très frappés, et que partout le langage rappelle.

De fait, la vie supérieure éprouve, du moins en

apparence et quant au sentiment qui nous en reste ensuite, éprouve, disons-nous, pendant le sommeil, le sommeil complet, une suspension qui ne diffère de la mort réelle, que parce qu'elle est passagère. Momentanément concentré dans une existence purement automatique, l'être en cet état est, sous le point de vue où nous le considérons, au-dessous du ver qui rampe, au-dessous du mollusque fixé sur son rocher, car il n'a plus même le sentiment de ses relations avec le monde extérieur : les fonctions nutritives conservent seules leur activité. Ainsi, par le sommeil à ses degrés divers, nous pouvons nous former une notion en quelque sorte expérimentale de la condition permanente des êtres inférieurs à nous, jusqu'aux derniers et obscurs confins où s'opère le mystérieux passage de l'organisation à la nature inorganique.

CHAPITRE VIII.

TRANSMISSIONS HÉRÉDITAIRES. DIVERSITÉ DES RACES.

Chaque être a son type, son essence, sa nature, invariablement transmis par la génération, car engendrer, c'est se reproduire. Toute forme est inaltérable : elle est ce qu'elle est, ou elle n'est pas. Conçoit-on qu'un cercle devienne un triangle, un triangle un quadrilatère? Les termes mêmes sont contradictoires; et il ne l'est pas moins qu'une nature déterminée se transforme en une autre nature, une espèce en une autre espèce; car une espèce, une nature quelconque, n'est elle-même qu'une forme, d'un autre ordre que la forme géométrique, mais également immuable en soi.

Toutefois, dans les êtres organiques, le type, invariable essentiellement, peut subir des modifications secondaires, dépendantes des circonstances de son développement, du climat plus froid ou plus chaud, plus sec ou plus humide, du sol, de l'air, des aliments, et, en outre, pour les plantes et les

animaux, de l'action que l'homme exerce sur eux, et, pour l'homme lui-même, de l'influence des causes intellectuelles et morales sur l'organisation.

De là, premièrement, les différences individuelles. Jamais, dans aucune espèce soit végétale soit animale, il n'exista deux individus exactement pareils. Ces différences plus prononcées et perpétuées par la génération, constituent les variétés, lesquelles oscillent entre des limites que la science est encore impuissante à déterminer. Les plus saillantes sont, pour les plantes, le résultat de la culture, et de la domesticité pour les animaux; et cela se conçoit, car, afin de tirer de certaines espèces un parti plus utile, l'homme a pu rassembler, multiplier, combiner toutes les circonstances extérieures propres à modifier l'organisation. Toutefois on voit ces mêmes espèces, abandonnées à elles-mêmes, revenir constamment, par un mouvement inverse, à leur type primitif, qui, dans son caractère spécifique et son efficace, n'a éprouvé dès-lors aucune altération.

Parmi les êtres inorganiques, dépourvus d'individualité réelle, chaque type est reproduit ou multiplié par l'action absolue des lois générales physiques et chimiques; de sorte que de l'uniformité rigoureuse de la cause, résulte la rigoureuse uniformité des effets.

Il n'en est pas ainsi des êtres organiques, et spécialement des plus élevés. Chez eux la génération reproduit sans doute le type essentiel de l'espèce, et le reproduit en vertu de lois non moins absolues, non moins immuables que les lois des êtres inorganiques, et les mêmes au fond. Mais, d'abord, ce type n'est complet que par l'union des deux individus qui concourent à la génération, et, de plus, il se modifie, comme nous l'avons dit, en chaque individu de l'espèce ; de sorte qu'ils ont tous quelque chose d'identique, qui est le type constitutif de leur nature commune, et quelque chose de divers, parce que ce type est diversement modifié en chacun d'eux. La génération qui le reproduit, s'opérant sous les conditions de l'individualité, le reproduit donc avec les modifications qui forment dans les individus son caractère différentiel. De là les transmissions héréditaires de certaines particularités d'organisation, de couleur, de traits, d'habitudes physiques, de maladies, d'aptitudes et de propensions ; car, encore un coup, ce n'est pas simplement le type général qui est reproduit, mais le type individualisé déjà dans un organisme déterminé, qui, s'il engendre nécessairement des individus de même espèce, engendre non moins nécessairement des individus semblables à soi.

Qu'à raison de certaines circonstances favo-

rables, un de ces groupes dont se compose la société du genre humain, ait plus rapidement avancé dans les voies du progrès intellectuel et moral, à ce développement correspondra un développement analogue dans l'organisation elle-même, un ensemble de conditions physiologiques supérieures indéfiniment transmissibles : de sorte que, dans un autre groupe resté plus près de l'état natif, la génération produira des individus moins heureusement doués, privés des aptitudes naturelles aux individus de l'autre groupe, ayant d'autres propensions, d'autres aptitudes innées, une intelligence moins ouverte, un esprit moins actif, un sens moral moins délicat. Ils seront, en un mot, moins hommes, et l'éducation la plus puissante ne pourra compenser leur infériorité relative, inévitable effet de l'imperfection des organes. Pour que cette différence s'efface, il faudra que l'organisation se modifie progressivement, que la suite des générations offre une série continue de perfectionnements dont chacun en prépare un autre et en soit comme le germe. Un changement total immédiat est de toutes manières impossible : nulle croissance ne s'opère qu'à l'aide du temps. Que si le groupe inférieur se mêle par le mariage au groupe supérieur, il n'est pas douteux que celui-ci n'en souffre d'abord, qu'il ne descende pour

élever l'autre à soi ; mais ce dernier montera beaucoup plus vite. Après quelques générations, les deux groupes se trouveront au même niveau ; modifiés l'un par l'autre, ils se seront confondus dans une seule unité.

Ce mélange des familles humaines, malgré ce qu'il peut avoir d'abord de défavorable à quelques-unes d'elles, est certainement une loi de la nature, et l'indispensable moyen du progrès de l'espèce entière : car c'est lui qui opère les innombrables combinaisons de tous les développements effectifs par lesquels se manifestent les puissances virtuelles que renferme le type général, le type essentiel de l'homme. Qu'est-ce que l'individu ? Une réalisation partielle de ce type. Ces partielles réalisations, combinées ensemble et perpétuées dans leurs conditions organiques, s'ordonnent en une série qui représente l'évolution de l'humanité, son mouvement vers un terme dont elle ne sauroit dès-lors s'approcher, qu'elle ne s'approche, dans la même mesure, de l'unité au sein de laquelle son progrès terrestre doit achever de s'accomplir.

Ici se présente une question grave et destinée peut-être à demeurer encore long-temps indécise. N'y a-t-il qu'une race d'hommes provenante d'une souche unique, ou en existe-t-il plusieurs originairement distinctes ? On voit que cette question est immé-

diatement liée à une plus générale, savoir, si chaque espèce d'êtres organisés a, suivant son mode particulier de reproduction, commencé soit par un seul individu, soit par un seul couple : problême qui se rattache lui-même au plus obscur de ceux dont la science peut se proposer la solution, au mystère profond de l'origine première des êtres qui se multiplient par voie de génération. Il y a là un abîme où la pensée se perd. On ne conçoit en aucune manière une cause productrice qui agiroit dans un cas unique et dont l'activité s'arrêteroit soudain. On ne conçoit pas mieux comment cette cause, après avoir agi pendant une certaine période, cesseroit ensuite de réaliser par sa propre énergie des existences nouvelles. On ne conçoit pas davantage enfin comment, le germe et la fécondation du germe de l'être nouveau étant supposés, ce germe pourroit se développer hors du milieu où il se développe suivant les lois connues de nous, c'est-à-dire, hors de la femelle qui pourvoit aux besoins de sa vie dans les premiers temps, au moyen d'un appareil très-compliqué d'organes exclusivement destinés à cette fin. D'imaginer qu'il s'opère en elle par des modifications successives du fœtus dépendantes des circonstances extérieures, une véritable transformation d'espèce, de manière qu'une espèce inférieure deviendroit en se modifiant une espèce

supérieure : outre que l'expérience ne montre rien de semblable, nous avons prouvé qu'une transformation de cette nature étoit contradictoire. Ainsi, ténèbres de toutes parts.

En fait, il existe plusieurs races humaines distinguées par des caractères anatomiques et physiologiques permanents. En fait encore, aucune différence de climat et de régime n'a, depuis les époques historiques, modifié le moins du monde ces caractères distinctifs. D'authentiques monuments nous apprennent, par exemple, que les nègres sont aujourd'hui physiquement ce qu'ils étoient au temps de Sésostris. Or si, dans le cours de tant de siècles, leur type n'a subi aucune altération, comment admettre qu'il soit le résultat de la lente influence des mêmes causes extérieures qui, pendant trois mille ans, n'ont eu sur lui aucune influence appréciable? Jusqu'où faudroit-il remonter pour que cette influence offrît une base d'explication plausible? Et quel moyen de concilier la supposition d'une pareille antiquité avec l'ensemble des faits géologiques qui tous concourent à établir que notre globe n'est devenu habitable pour l'homme qu'à une époque comparativement très récente? La race nègre d'ailleurs a séjourné en des contrées diverses, et d'autres races y ont séjournées avec elles. Chacune de ces races a néanmoins conservé son ineffaçable carac-

tère, tant qu'elle ne s'est point mêlée à d'autres races. Le climat et les causes analogues n'expliquent donc rien suffisamment.

Que, dans ses progrès indéfinis, la science parvienne ou non à résoudre ce problême douteux jusqu'ici, toujours est-il certain qu'il n'existe qu'une nature humaine ; que les différentes races ne constituent que des variétés d'un type commun qu'elles doivent toutes contribuer, par leur mélange, à réaliser d'une manière complète, et qui ne le sera qu'après leur fusion d'où résultera la grande et finale unité du genre humain. Car l'unité est le terme de toutes choses, et s'il est pour l'intelligence un spectacle merveilleux, sans contredit c'est celui qu'offre l'harmonieux enchaînement des êtres s'attirant de proche en proche dans leur mouvement éternel d'ascension vers l'unité infinie, vers Dieu.

LIVRE TROISIÈME.

DE L'HOMME CONSIDÉRÉ COMME ÈTRE INTELLIGENT ET LIBRE.

CHAPITRE PREMIER.

COMMENT S'OPÈRE DANS L'HOMME L'UNION DE L'ÈTRE OÉGANIQUE ET DE L'ÈTRE INTELLIGENT.

Si l'homme par une partie de lui-même appartient à l'ordre des êtres organiques, il y a aussi en lui quelque chose qui l'élève sans mesure au-dessus d'eux ; car ceux-ci, incapables de percevoir le vrai, sont asservis à la nécessité, et il est libre et intelligent.

Or, être intelligent, c'est percevoir Dieu, et en lui les essences, les idées éternelles, absolues, nécessaires, comme les êtres inférieurs perçoivent l'univers, et dans l'univers les réalités passagères, relatives, contingentes. La perception de l'univers et de tout ce qu'il renferme, n'est possible que par la lumière, moyen général de la vision ; et la même

lumière à un autre état, la lumière essentielle qui éclaire intérieurement l'Être infini et le manifeste à lui-même, est aussi le moyen de la vision que nous avons de lui. Cette lumière interne de Dieu, laquelle n'est que la forme même en tant qu'intelligible, constitue en lui ce que, dans l'infirmité de notre langage, nous appelons une des Personnes ou des propriétés radicalement distinctes dont se compose sa trine unité, et son nom est le *Verbe*. Ainsi nulle intelligence que par la communication du Verbe, que par l'union avec le Verbe. De la perception des idées divines, des essences immuables que manifeste sa lumière, résulte la connoissance du Vrai, car le Vrai c'est le nécessaire, l'absolu, l'invariable, ce qui est de soi et ne sauroit ne pas être. La connoissance produit l'amour qui a pour terme le Vrai connu. L'amour détermine la force à réaliser le Vrai ou le Bien, le Vrai et le Bien n'étant qu'une même chose considérée, d'une part, comme objet de l'intelligence, et de l'autre, comme objet de l'amour; et de même que l'intelligence n'est, dans l'être fini, qu'un écoulement, une communication de l'Intelligence infinie, l'amour, la force, ne sont en lui non plus qu'un écoulement, une communication de l'Amour et de la Puissance infinie du souverain Être, qui s'unit ainsi, selon tout ce qu'il est, à sa créature, pour l'élever incessamment à soi.

Or, qui dit communication, dit deux termes, l'un qui donne, l'autre qui reçoit. Pour que l'homme participe à l'intelligence, à l'amour, à la puissance de l'Être infini, il faut donc que déjà il soit, ou que l'on conçoive en lui quelque chose d'antérieur et de primitif. Ce fond premier et radical de l'être est la substance. C'est elle qui reçoit ce que l'Être infini lui communique de soi, de ses propriétés essentielles, et c'est en elle que s'accomplit l'union qu'implique cette intime communication. La conscience de cette union forme le *moi* intelligent, qui constitue la personnalité. Et comme la substance est simultanément unie au Verbe, à l'Amour, à la Puissance, le *moi* est tout ensemble passif et actif; car, dans la perception du Vrai, qui résulte de son union avec le Verbe, il est nécessairement passif, tandis que son union avec la Puissance oblige de le concevoir comme actif. L'action actuelle du *moi* est la volonté, et la volonté, ou la spontanéité intelligente, impliquant l'idée de comparaison et de choix, implique dès-lors la liberté.

Tel est l'homme par ce qu'il a de plus élevé. Mais l'homme est un, essentiellement un : en devenant un être intelligent et libre, il ne cesse pas d'être un être organique, et c'est pourquoi il est nécessaire de rechercher comment ces deux modes si

divers d'existence se combinent et s'unissent en lui.

La substance où réside le moi, qui est le moi, en tant qu'elle a la conscience d'elle-même, renferme dans son unité tout ce qui constitue l'homme. Individualisé par la limite, il exprime, dans l'espace et le temps, le type un qui subsiste éternellement en Dieu, et qui ne peut être réalisé hors de Dieu qu'en s'incarnant. Sa nature détermine divers ordres de rapports entre lui et ce qui est extérieur à lui. Les éléments étendus figurés, pesants de l'organisme, l'établissent, comme être organique, dans un certain genre de rapports avec le monde inorganique. Les perceptions reçues dans le moi, et les sensations qui s'y joignent, l'établissent dans un autre genre de rapports avec le monde organique, en même temps que la parole correspondante à la pensée, l'établit en rapport avec le monde des intelligences, avec l'infini, avec Dieu. Il vit donc à la fois dans ces trois mondes, simultanément soumis aux lois de chacun d'eux, mais de telle sorte que les lois de l'ordre inférieur soient successivement modifiées par celles de l'ordre supérieur, suivant une subordination harmonique. Ainsi les lois du monde inorganique, qui régissent les êtres inanimés, sont, bien que toujours subsistantes, subordonnées dans

l'être organique à des lois d'un autre ordre, qui modifient les éléments étendus de l'organisme et les pénètrent d'une vie nouvelle. Subordonnées de la même manière aux lois de l'être intelligent, les lois de l'organisme sont également modifiées par elles, et l'organisme subit à son tour l'influence d'une vie plus élevée. Ces passages successifs d'un état inférieur à un état supérieur s'opèrent, comme on le voit clairement, non par l'énergie propre de ce qui passe à l'état supérieur, mais par la puissance d'un principe primitif, efficace, qui attire à soi, se soumet, s'assimile ce qui est inférieur. Conséquemment, la cause productrice de la sensation n'est point et ne peut être dans l'élément étendu, figuré, pesant, comme la cause productrice de la pensée n'est point non plus et ne peut être dans la sensation. D'où suit la nécessité de concevoir un principe primordial qui contient tout et qui produit tout, en se communiquant à divers degrés.

L'existence n'est pas liée inséparablement à la sensation, en d'autres termes, la sensation n'est pas une conséquence, une condition nécessaire de l'existence; car il existe des êtres privés de la sensation. La sensation n'est pas inséparablement liée à l'intelligence, car il existe des êtres sentants que n'illumine point la lumière de l'intelligence. Mais, en

tout être créé ou fini, l'intelligence est liée inséparablement à la sensation, parce qu'il faut premièrenement être un être organique pour être un être intelligent, parce que l'organisme est la condition radicale de son existence, et les relations de l'être intelligent avec ce qui n'est pas lui, ne pouvant déslors jamais être indépendantes de l'organisme, chaque pensée, chaque acte de l'esprit implique toujours un mélange actuel de sensation. Connoître c'est voir, et voir c'est sentir.

Il existe donc une union fondamentale, nécessaire, entre ce qui constitue l'être organique et ce qui constitue l'être intelligent, sans quoi l'homme ne seroit pas un. Mais ces deux éléments de son être conservent en s'unissant leur caractère distinctif. Que fait la sensation? Elle l'avertit de l'état présent de l'organisme et de ses relations avec les objets extérieurs. Elle les lui manifeste dans leurs rapports avec sa nature propre, en ce qu'ils ont, non pas d'absolu, mais de relatif, non pas d'intime, mais de phénoménal. La pensée, au contraire, indépendante des phénomènes fugitifs et variables, lui montre ces mêmes objets dans leur type, leur idée éternellement subsistante en Dieu, et le moi actif en comparant le type essentiel de l'objet avec sa manifestation au sein de l'espace et du temps, en les identifiant dans une affirmation commune, accom-

plit l'union de la sensation et de l'idée, ou, plus exactement, les ramène à l'unité radicale de l'être.

L'instinct subsiste pour tout ce qui tient à la conservation de l'organisme, mais il ne domine plus, n'est plus nécessitant, il est subordonné à la volonté libre. Rien n'est détruit dans l'être, seulement il existe une puissance nouvelle, c'est-à-dire que la sphère de ses rapports s'étant étendue, les lois de son activité ne sont plus simplement les lois du contingent, du variable, mais encore et principalement les lois du nécessaire, de l'absolu. Sa fin ayant cessé d'être uniquement relative à l'organisme, l'organisme lui-même, sous ce point de vue, n'est désormais qu'une condition, indispensable sans doute, mais secondaire d'existence, un moyen pour arriver à sa fin véritable, et un obstacle, lorsque ses lois propres prévalent sur les lois de la nature supérieure.

L'amour individuel, relatif à l'être organique, comme à son dernier terme, et l'amour plus élevé dont le dernier terme est Dieu, sont unis dans l'homme de la même manière que la sensation et la pensée auxquelles ils correspondent. Tous deux, par la diversité même de leur tendance, concourent à sa conservation. Ils forment la double vie qui l'anime, sa vie physique et sa vie morale, sa vie comme individu distinct dans le tout, et sa vie

comme partie intégrante de ce tout, et doivent être entre eux dans le même ordre de subordination que l'organisme et l'intelligence. Il en est ainsi de la force organique; soumise à la volonté et dirigée par elle vers la même fin que la force intellectuelle, vers le terme infini de l'amour supérieur, elle aussi est ramenée à l'unité, au sein de laquelle les éléments toujours distincts de l'être se coordonnent sans se confondre.

Afin de pénétrer plus avant dans la connoissance de cette unité si complexe qui constitue l'homme, nous rechercherons ses rapports avec l'Intelligence, l'Amour, la Puissance infinie, ou, en d'autres termes, avec le Père, le Fils, l'Esprit qui ne sont que leur spécification absolue en Dieu.

CHAPITRE II.

RAPPORTS DE L'HOMME AVEC LE VERBE OU L'INTELLIGENCE DIVINE.

RÉFLEXIONS PRÉLIMINAIRES.

La connoissance de l'Être infini et de tout ce qu'il renferme dans son unité, ou la science de Dieu considéré dans sa nature, ses propriétés, ses personnes nécessaires, forme l'indispensable fond de toute psychologie, puisque Dieu est le principe unique, la cause, la source, la raison première et dernière de ce qui subsiste hors de lui. Il est donc absurde de donner à la philosophie la psychologie pour base; car la psychologie n'est qu'un assemblage de purs phénomènes recueillis par l'observation, à moins qu'elle ne repose sur une ontologie précédente, qui fournisse les lois à l'aide desquelles on puisse concevoir et lier ces phénomènes. Et ceci est une nouvelle preuve de la nécessité de tout fonder en philosophie sur quelque chose de primitif, d'universel, d'immuable, en un mot sur la foi ou sur une intuition première et commune, sous peine de

ne produire qu'une science négative, c'est-à-dire, d'arriver à la destruction de toute science. Considérons, en effet, les procédés que Kant, par exemple, a suivis dans ses recherches philosophiques. Ne voulant rien admettre de foi et se concentrant, comme Descartes, en lui-même, il lui a fallu examiner d'abord l'instrument général de la connoissance ou la raison conçue abstraitement, laquelle n'étant rien en soi, rien de positif, rien de vivant, ne peut être la matière que d'une science vide, négative et morte. De plus, cette recherche des lois générales de *la raison pure* se réduit de fait à la recherche des lois propres de la raison humaine, puisque, d'une part, l'observation philosophique ne sauroit s'étendre plus loin, et que, d'une autre part, il est impossible à la pensée de l'homme de sortir d'elle-même. Sous ce rapport, la méthode de Kant conduit inévitablement au scepticisme ou au panthéisme.

Sa psychologie offre néanmoins, à quelques égards, un caractère de profondeur qui l'élève fort au-dessus de l'étroite et stérile psychologie de quelques autres philosophes modernes. Car, en recherchant les lois d'une raison abstraite qui n'existe point, il a pénétré assez avant dans sa propre raison ou dans la raison humaine, pour y découvrir certaines formes générales et nécessaires qu'il appelle

catégories, et qui ne sont en réalité que les modes d'existence essentiels à toutes les intelligences créées. Mais comme ces modes ne marquent que des limitations, qu'ils ne sont en soi que la négation partielle d'un positif infini, il s'ensuit évidemment que, séparés de ce positif, ils ne forment qu'une science négative ou nulle.

Le vice fondamental de la philosophie de Kant est également celui de presque toutes les autres philosophies. Au lieu de partir de l'Être infini pour en déduire la science des êtres finis, c'est-à-dire, au lieu de s'attacher à ce qu'ils ont de positif, pour arriver ensuite à la connoissance de leurs limites ou de leurs natures particulières, elles prennent pour base de leurs conceptions ces limites mêmes, ou ce qu'il y a de négatif dans les êtres : méthode destructive de toute science réelle, puisque son résultat, si elle en avait un, seroit *la science de ce qui n'est pas.*

Isoler hypothétiquement l'homme de Dieu et de l'univers, pour l'étudier en soi, dans sa nature intime, et fonder ensuite sur le résultat de cette investigation solitaire l'édifice entier de la connoissance, ce n'est pas là une philosophie, mais l'absurdité la plus énorme qui jamais ait pu monter dans aucun esprit. Nécessairement lié aux autres êtres, l'homme, en tant qu'il pense et qu'il sent, n'est

que l'expression des rapports qu'il soutient avec eux, car nulle sensation, nulle pensée qui ne résulte de l'application d'une puissance interne à quelque chose d'extérieur à l'être sentant et pensant, ou réciproquement. Toute pensée, toute sensation contient donc quelque chose qui est de l'homme et quelque chose qui n'est pas de lui, implique deux termes, un sujet qui sent et qui pense, un objet pensé et senti. Que si l'on sépare le sujet de l'objet, plus de pensée dès-lors, plus de sensation possible. Le sujet ne sauroit donc s'observer directement lui-même, se connoître immédiatement, non plus que les facultés, les puissances qui lui sont inhérentes, parce que ces facultés, ces puissances, d'une part, n'existent que virtuellement jusqu'à ce qu'elles entrent en exercice, ou jusqu'à ce que l'être qui les possède ne soit en relation actuelle avec d'autres êtres; et que, d'une autre part, la notion de sujet et celle d'objet impliquant une extériorité réciproque, toute hypothèse qui force à les identifier renferme une contradiction radicale.

Mais, quand il seroit possible à l'homme de s'observer directement, de se connoître en soi, dans sa nature intime, cette science qui, nous le répétons, n'est qu'un rêve absurde, ne pourroit, en aucun sens, servir de base à l'édifice de la connoissance humaine. Car on ne peut connoître ou

que les essences nécessaires des êtres, leurs modèles, leurs types éternels, ou que ces mêmes types réalisés dans l'espace et le temps. Or la méthode psychologique que nous discutons, suppose l'homme isolé de tout ce qui n'est pas lui, complétement séparé de tous les autres êtres; et comme il ne sauroit voir en soi ce qui n'y est pas, et que s'il possédoit en soi les modèles, les types, les essences éternelles et nécessaires, il seroit lui-même la cause nécessaire, la raison éternelle de tout ce qui est, il s'ensuit que l'état d'isolement absolu où le place la méthode psychologique, équivaut au néant absolu de toute connoissance possible.

Qui ne voit d'ailleurs que, pour procéder psychologiquement, pour s'étudier, s'observer soi-même, il faut d'abord être pensant ou connoissant; qu'ainsi l'observation de soi ne peut être la base de la connoissance? Ses vrais fondements ne se trouvent en aucun être fini, mais dans les nécessités inhérentes à l'Être infini, qui ne seroit pas, s'il n'étoit intelligible. Elle constitue à notre égard un fait primitif, mystérieux dans son origine immédiate, parce qu'il faudroit pour le concevoir pleinement, pour concevoir l'opération qui l'accomplit en un être créé, concevoir l'infini lui-même. Mais si la raison de la connoissance, l'efficace qui l'opère nous est incompréhensible sous ce rapport, sous

un autre rapport nous en comprenons clairement les conditions, et c'est de ce côté accessible à notre esprit, que doivent être dirigées les recherches philosophiques.

Hors de Dieu et de l'univers rien n'existe. Dieu et l'univers renferment donc tout ce qui peut être connu. En Dieu tout est immuable, absolu, nécessaire, éternel. Dans l'univers tout est contingent, relatif, variable. Donc deux ordres de connoissance correspondants à ces deux types de tout ce qui est et de tout ce qui peut être.

Connoître c'est voir, et la connoissance n'étant que la vision de ce qui est de quelque manière, implique trois choses, l'objet de la vision, l'être qui voit cet objet, le moyen par lequel il se manifeste à lui et qui rend la vision possible, car tout objet n'est pas actuellement vu par cela seul qu'il est.

Le moyen général par lequel les objets sont manifestés ou le moyen général de la vision, s'appelle lumière. Et pour que la lumière accomplisse sa fonction de manifester l'objet, il faut que l'être à qui elle le manifeste soit lui-même avec elle en un certain genre de rapport, qu'il possède un organe propre à la percevoir, et par organe nous entendons une puissance interne inhérente à la na-

ture de l'être, et l'organisation corporelle qu'elle suppose et qu'elle détermine.

Telles sont les conditions premières et universelles de la connoissance. Elle implique d'abord la manifestation, la révélation de son objet. Et puisqu'il existe pour les êtres finis deux ordres de connoissance, donc aussi deux ordres de révélation : la révélation de Dieu et de ce qui est en Dieu ; la révélation de l'univers et de ce que renferme l'univers.

A cette double révélation, correspond dans le sujet qui la reçoit passivement, qui ne peut s'empêcher de la recevoir, pas plus qu'il ne peut s'empêcher d'être, correspond, disons-nous, la conscience de ce qu'il voit, inséparablement liée à celle qu'il a de soi, de sorte que, par une invincible nécessité, il affirme tout ensemble et lui-même et l'objet de sa vision. Cette affirmation interne, nécessaire, constitue proprement la *foi*, et la foi est dès-lors la forme première de la connoissance, qui a son origine dans la révélation.

Nous avons expliqué déjà ce qui distingue radicalement les deux ordres de connoissance. L'un, contenant ce qui est absolu, nécessaire, éternel, contient dès-lors les essences incréées, les idées, à qui ces caractères appartiennent, et qui ne peuvent être conçues que comme immuables, inaltérables, indépendantes du temps et de l'espace ; l'autre,

contingent, relatif, variable, se compose dès-lors uniquement de phénomènes ou de faits d'existence correspondants, en tant que faits, à la simple sensation, et qui ne peuvent devenir l'objet propre de l'intelligence que par leur relation avec les idées qui en sont les types et qui en renferment les lois.

Evidemment deux ordres si divers impliquent une pareille diversité dans le mode respectif de leur manifestation, et par conséquent la lumière qui révèle l'un diffère, sous ce rapport, de la lumière qui révèle l'autre. Non pas qu'il existe deux lumières différentes essentiellement, mais parce que la même lumière essentielle subsiste à différents états, l'un correspondant aux idées pures telles qu'elles sont en Dieu, l'autre à ces mêmes idées corporellement réalisées dans l'univers, et ainsi l'on conçoit très-bien qu'un être perçoive celle-ci et soit incapable de percevoir celle-là.

Toute forme est intelligible, et la forme seule est intelligible; toute forme a donc en soi une puissance de manifestation. Toute forme aussi est indéfiniment multipliable par la limite, sans cesser d'être une essentiellement. Jusqu'à ce que les circonstances extérieures aient permis à chaque forme de se développer selon ses lois, elle existe dans l'univers à l'état de germe, c'est-à-dire, comme une propriété efficace, inhérente à la substance

créée ou limitée ; et l'ensemble de ces germes, de ces formes innombrables perpétuellement versées, sous des conditions matérielles, au sein de l'espace, par la Cause suprême ou l'Être absolu, constitue le fluide lumineux, pâle reflet de la lumière qui éclaire Dieu même, et qui en lui non plus n'est que l'effulgence de la forme une et infinie. Cette lumière physique, en rapport avec l'organe physique de la vision, tel qu'il existe dans les êtres vivants capables de percevoir, leur manifeste le monde physique, mais ce monde seulement, et dès-lors de simples phénomènes, de simples faits d'existence, comme nous l'avons dit ; en un mot, le fini qui n'a pas en soi sa cause, sa raison d'être, et dont par conséquent la perception ne sauroit jamais ni donner la connoissance d'aucune loi, ni produire aucune conception ; car concevoir, c'est pénétrer au-delà du phénomène, jusqu'à la raison du phénomène et les embrasser d'une même vue.

L'apperception de l'infini ou la vision directe de l'Être un qui renferme en soi, avec les éternels exemplaires des choses, leurs lois, leur raison, leur cause substantielle, est donc, encore une fois, le caractère de l'intelligence ; et cette vision implique, dans l'être qui en est l'objet, une lumière qui la rende possible, et, dans l'être voyant, une faculté spéciale en relation avec cette lumière, et

conséquemment un organe destiné à la percevoir. Et comme aucune créature ne sauroit par ses seuls efforts s'élever au-dessus du fini, dans les limites duquel s'opère tout progrès dont le principe est en elle-même, il est nécessaire que l'infini se manifeste spontanément à elle pour qu'elle parvienne à cette vie supérieure propre aux êtres intelligents et libres. Par conséquent nulle intelligence sans une véritable révélation, et la pensée n'est en ce sens qu'une révélation permanente. La lumière incréée, la lumière essentielle en est le moyen sans doute. Mais qu'est-ce que cette lumière, et comment agit-elle? Chaque acte de l'Être infini dépendant de ses lois en tant qu'infini, et cet acte échappant dès-lors, en ce qu'il a d'intime et de primordial, à tout esprit limité, nous ne connoissons, nous ne pouvons connoître les opérations de Dieu en elles-mêmes. On conçoit simplement que Dieu, se révélant à une intelligence finie, doit agir sur elle par son Verbe qui est en lui le principe de toute manifestation même interne, et qu'il est ainsi rigoureusement vrai de dire qu'il *parle* à ses créatures. La parole, la lumière divine qui, selon la belle expression de S.-Jean, *illumine tout homme venant en ce monde*, forme en lui cette parole intérieure, identique avec la pensée, et d'où naît ensuite la parole extérieure et sensible. De ces deux paroles,

la première ne sauroit être l'œuvre de l'homme, le résultat de sa propre action, puisqu'elle n'est que la vision même de Dieu et du vrai en Dieu. Mais l'expression du vrai, dans ce que le langage a de purement relatif à l'organisme, n'a pas été nécessairement donnée à l'homme, et dès qu'en rapport direct avec le Verbe il a eu l'immédiate perception des vérités qu'il lui manifestoit intérieurement, il a pu, selon les lois de sa nature organique, y rattacher des signes extérieurs qui lui servissent à les communiquer aux autres et à les combiner plus facilement en soi. Quel que soit le lien qui unisse ces deux paroles diverses, leur distinction nous est à chaque instant rappelée par ce qui se passe en nous. Souvent on ne trouve point de mots pour exprimer une idée qu'on a, quelquefois on en fait. Quelle difficulté, toujours insurmontable en partie, de *traduire* ce qu'on aperçoit par l'intuition pure! Presque jamais la parole-signe ne correspond d'une manière complète à la parole consubstantielle avec la pensée, et l'esprit est une voix qui demande en vain aux organes un écho fidèle.

En résumé : tout ce qui est, est intelligible ou peut être connu; rien ne peut être connu que par sa manifestation; tout ce qui est a donc en soi un principe interne de manifestation, une lumière qui le rend visible, et cette lumière, inséparable de

l'être, identique avec l'être en tant que déterminé, est l'effulgence de la forme.

Toute forme créée ou finie est un écoulement, une participation de la forme infinie, ou cette forme même limitée. Toute forme finie, subsistante hors de Dieu, implique donc à la fois deux éléments, l'un positif, l'autre négatif, l'un spirituel ou inétendu qui est la forme même, l'autre étendu ou matériel qui est la limite.

Entre la lumière qui manifeste Dieu ou la forme infinie, et la lumière qui manifeste les formes finies, il y a donc cette différence que l'une est simple, immatérielle, comme l'Être absolu qu'elle manifeste, et l'autre modifiée par un élément négatif, ou assujettie à des conditions matérielles.

Des êtres créés les uns, dépourvus d'individualité réelle et conséquemment de facultés et d'organisation, ne sauroient percevoir la lumière à aucun de ces deux états; d'autres, en relation par leurs facultés intimes avec le monde extérieur, et par leurs organes avec la lumière qui le manifeste, perçoivent celle-ci, mais ne perçoivent pas la lumière pure qui manifeste Dieu; d'autres enfin, possédant au fond de leur nature la faculté de percevoir cette pure lumière, éternelle splendeur de l'Être éternel, ont par elle la vision de Dieu, qui constitue l'intelligence.

Mais la lumière physique ne différant de la lumière divine immédiate que par l'élément négatif ou matériel qui la modifie, elle n'est, dans son essence, dans ce qu'elle a de positif, que cette lumière divine elle-même. D'où il suit que rien n'est vu ni ne peut être vu hors de la lumière infinie que par son efficace, et que dès-lors, si la pensée implique originairement une révélation, l'instinct, la sensation même, dans sa liaison avec la connoissance, n'est originairement aussi qu'une véritable et permanente révélation d'un autre ordre.

CHAPITRE III.

DE L'INTELLIGENCE PASSIVE ET ACTIVE.

De même que le *moi* dans l'homme est passif et actif, l'intelligence aussi est passive et active. Lorsque le Verbe lui révèle Dieu, lui en donne par son efficace l'actuelle perception, il agit sur lui, il s'unit à lui, à sa substance, d'une certaine manière incompréhensible comme toute opération de l'Être infini, et la substance évidemment est passive dans cette union, qui, élevant l'homme au-dessus de la sphère des êtres purement organiques, fait de lui un être intelligent. Une nouvelle lumière lui manifeste ce qui, sans elle, lui eût été à jamais invisible, l'immuable, le nécessaire, l'absolu, dans lequel subsistent les idées, types éternels de tout ce qui participe à l'être : et comme la perception des objets extérieurs produit dans sa substance certaines modifications dont le *moi* a la conscience, la vision des idées y produit d'autres modifications dont le *moi* a également la conscience ; et c'est ainsi qu'il s'approprie, s'assimile les idées mêmes ou se nourrit du Verbe,

Mais l'homme n'est pas seulement passif, il est aussi par sa nature essentiellement actif, et toutes les fonctions de son activité intellectuelle, qui ne dépendent pas directement de l'intuition pure, se réduisent à comparer les sensations entre elles et avec les idées, et les idées entre elles, pour en découvrir les rapports et arriver par ce moyen à des affirmations légitimes.

Or, il faut remarquer que la sensation, ainsi qu'on l'a déjà dit, n'est pas représentative de l'objet qui l'excite, et que la perception de l'idée, distincte de l'idée même, ressemble sous ce rapport à la sensation, c'est-à-dire qu'elle est à la fois relative à l'idée perçue et à la nature de l'être individuel qui la perçoit. De là deux genres d'affirmation, l'une qui porte sur la sensation et la perception même, l'autre sur l'objet extérieur et sur l'idée qui produisent la sensation et la perception.

Toute affirmation du premier genre dépend uniquement de l'individu, qui seul peut connoître de quelle manière il est actuellement affecté, et ne sauroit être que légitime, ou est toujours nécessairement vraie, puisqu'il est contradictoire que l'être ne sente pas ce qu'il sent, ne soit pas affecté comme il est actuellement affecté.

Le second genre d'affirmation ou l'affirmation qui porte sur les objets et les idées mêmes, peut

n'être pas toujours également légitime ou également vraie, parce que la sensation et la perception renferment quelque chose de propre à l'être, quelque chose d'individuel, qui, par sa nature, ne correspond à rien d'extérieur. Toute affirmation légitime de ce genre suppose donc qu'on ait dégagé ce qu'il y a dans la sensation et la perception de propre à l'être et d'individuel, de manière qu'elle ne porte que sur ce qui reste après avoir opéré cette séparation. Or, pour cela il faut d'abord comparer la sensation à la perception, ce qui est simplement senti à ce qui produit une notion; en second lieu, comparer la perception même à l'idée immuable qui seule est le vrai. Mais où trouver le vrai, l'idée immuable? Là seulement où elle apparoît avec le caractère qui lui est essentiel d'unité, d'universalité, en un mot, en dehors de toute individualité, et conséquemment dans la société des êtres intelligents, où elle se révèle par la parole commune.

De là, pour toutes les idées, toutes les notions sur lesquelles opère l'intelligence active, cette première loi, que ce qu'il y a de commun dans les perceptions des êtres intelligents peut seul être légitimement affirmé. D'où cette seconde loi, que tout être intelligent doit affirmer ce qui a ce caractère, ou acquiescer aux idées communes, au sens commun, sous peine de renoncer à l'intelligence; et

cet acquiescement qu'on appelle *foi*, est la base de toute raison.

L'activité de l'intelligence en ce qui, nous le répétons, ne dépend pas directement de l'intuition pure, ne pouvant s'exercer que sur ces idées, ces notions premières, la légitimité des résultats auxquels parvient l'intelligence active dépend manifestement de la légitimité primitive de ces notions, de ces idées sur lesquelles on opère. Mais toute activité étant, d'une part, individuelle, et d'une autre part, en dehors de ce qui est immédiatement soumis aux deux lois que nous venons de constater; il s'ensuit qu'elle a ses lois propres, et, à certains égards, opposées aux lois de l'intelligence passive, quoiqu'elles aient avec elles une liaison nécessaire. En effet, l'acte par lequel l'esprit cherche soit des vérités nouvelles, soit de nouveaux rapports entre des vérités déjà connues, ou s'efforce de concevoir, est, en un sens, opposé à l'acte par lequel il adhère à une perception, à une notion antérieurement déterminée. L'une est un acte de soumission, l'autre un acte d'indépendance. Tout esprit est donc indépendant tandis qu'il cherche, et cette indépendance est la loi générale de la conception; en d'autres termes, l'activité étant purement individuelle, n'est dès-lors soumise immédiatement qu'aux lois de l'individualité. Mais, à cause de cela même, elle re-

tombe ultérieurement sous d'autres lois, sans lesquelles jamais elle n'atteindroit son terme. Car toute conception, si elle n'est pas éternellement stérile et vide, a pour terme une affirmation : or, ainsi qu'on l'a vu, nulle affirmation légitime, si la chose affirmée n'a le caractère essentiel du vrai, qui est l'assentiment de la raison commune.

L'intelligence doit donc être considérée sous deux points de vue, l'un relatif au vrai qui est son objet, l'autre à l'être individuel qui perçoit le vrai. D'où, comme on vient de le montrer, deux ordres de lois simultanés et subordonnés : les lois propres du vrai, desquelles résulte l'obligation d'adhérer à ce qui est un et universel, ou la nécessité de la foi; les lois de l'activité individuelle ou de la conception, qui nécessitent pour chaque être l'emploi libre de sa force intellectuelle : et point d'intelligence possible sans le concours de ces deux choses, qui ne sont au fond que la conséquence des conditions nécessaires et universelles de l'existence des êtres créés.

En effet, il existe entre les lois constitutives des êtres et les lois fondamentales de l'intelligence, des rapports qui méritent d'être attentivement observés. L'idée d'un être quelconque renferme premièrement celle d'une substance radicale, invisible, incompréhensible, insaisissable en soi; et secon-

dement, l'idée de certaines propriétés qui lui sont inhérentes et par lesquelles seules elle est connue. Susceptibles de plus et de moins, ces propriétés peuvent croître ou décroître indéfiniment, la substance restant invariable. Ainsi l'individu humain demeure constamment le même individu, la même substance invariable, quel que soit le degré de développement qu'aient atteint ses propriétés essentielles, ses facultés diverses.

Or sa raison, son intelligence implique deux éléments analogues à ceux dont nous venons de reconnoître l'existence en chaque être, et qui y correspondent respectivement, la foi et la conception.

La foi, que saint Paul appelle *la substance des choses auxquelles l'esprit aspire*[1], offre en effet les caractères que tout à l'heure nous remarquions dans la substance. Les vérités qu'elle renferme en soi y sont invisibles, incompréhensibles, comme elle-même est insaisissable dans ce qu'elle a de primitif et d'invincible, ou dans l'acte premier qui la constitue; probablement parce qu'il appartient à ce qu'il y a de radical dans la substance même.

Et comme la substance ne peut subsister sans des propriétés qui la déterminent et la manifestent, la foi non plus ne peut exister sans un commencement

[1] *Sperandarum substantia rerum.*

de conception qui détermine et manifeste son objet. Toujours la même comme la substance, invariable comme elle, non susceptible de plus et de moins, les conceptions se développent en elle et manifestent ce qu'elle contient dans son obscurité mystérieuse, comme les propriétés se développent dans la substance de l'être, et manifestent en se développant sa nature cachée.

Les propriétés peuvent se dérégler, s'altérer : d'où le trouble, le désordre dans les fonctions de l'être, les maladies enfin et de l'organisme et de l'esprit, l'idiotisme, par exemple, la folie, et, dans un autre ordre, le vice, le crime. Les conceptions aussi peuvent être viciées : d'où l'erreur et ses conséquences.

Avant toute conception, la foi étant indéterminée n'existe réellement qu'en puissance, non plus que l'amour. L'un et l'autre ne commencent à naître que lorsqu'il est possible qu'ils s'appliquent à quelque chose de déterminé, et la conception qui détermine la foi détermine également l'amour, soit qu'il s'égare, soit qu'il conserve sa rectitude. Infini par son essence ainsi que la foi, il est toujours actuellement borné dans son développement, parce que la conception, chez les êtres créés, est par sa nature nécessairement finie.

La puissance, la force ou ce par quoi l'être est, ce par quoi il agit, présente, comme l'intelligence

et l'amour, quelque chose de primordial, d'invariable, et en même temps d'indéterminé, ainsi que la substance même. Et puisque les actes par lesquels elle se détermine et se manifeste, dépendent primitivement de l'intelligence et de l'amour, elle est soumise aux mêmes conditions, au même mode de développement.

De ces considérations il résulte qu'aucun être créé ne peut être conçu sans une certaine union du fini avec l'infini. La substance a sa racine en Dieu, est une avec la substance de Dieu, et tout ensemble subsiste hors de Dieu par la limite qui la circonscrit dans l'espace. Les propriétés participent à l'infini de la même manière, car elles ne sont encore que les propriétés mêmes de Dieu, infinies en lui, limitées ou finies dans ses créatures : et c'est de l'union de ces deux choses, de l'infini et de sa limite, que dérivent leurs lois fondamentales.

CHAPITRE IV.

DU LANGAGE.

Avant d'examiner les facultés diverses dont se compose l'intelligence, leur nature spéciale et leurs lois, nous devons parler du moyen général par lequel l'intelligence naît et se développe, de l'instrument nécessaire de toute connoissance, de toute opération de l'esprit, le langage.

De même que l'intelligence infinie se manifeste par la parole incréée, par le Verbe qui la détermine en Dieu, toute intelligence est manifestée par une parole qui la détermine dans l'être intelligent. Et comme l'intelligence est une, ainsi que le vrai qui en est l'objet, la parole aussi est une dans son essence, et toute parole n'est qu'un écoulement, une participation de la parole infinie, du Verbe divin. Mais cette parole, reçue dans un être fini, n'y peut être que finie comme lui. Dans la parole des êtres créés il y a donc deux choses, le Verbe divin qui seul éclaire par son efficace, et une limite relative

à la nature des êtres auxquels il se communique, dans lesquels il s'incarne en quelque façon. Telle est en particulier la parole de l'homme, et l'être organique étant en lui la limite de l'être intelligent, sa parole a nécessairement un double rapport, premièrement à l'intelligence, secondement à l'organisme, c'est-à-dire que, par le Verbe qu'elle renferme, elle est relative à l'esprit dont elle est la lumière, tandis qu'elle est par sa limite relative aux sens. Le son, en ce qu'elle a d'extérieur, est sa forme générale, et le son, ainsi qu'on l'a expliqué ailleurs, n'est en effet que l'intelligence, le Verbe, à un certain état, et, dans sa généralité, il correspond aux rapports naturels de l'homme avec les trois mondes inorganique, organique et intellectuel, sous les trois modifications progressives de son simple, de voix et de parole articulée.

On a montré précédemment que rien de ce qui est supérieur n'a sa raison, sa cause dans ce qui est inférieur. Ainsi, lorsque le simple son devient voix, ce changement s'opère, non par une cause physique, quoiqu'il implique des conditions physiques, mais par l'efficacité du principe constitutif de l'être organique, de l'être vivant et sentant; et la voix également devient parole, non par le développement de ce qui en elle appartient à l'organisme, mais par l'action d'un nouveau principe qui s'y joint, et d'un

principe infini en soi, puisqu'il produit l'immédiate vision de l'infini, qui constitue l'intelligence. Or, l'infini n'ayant et ne pouvant avoir d'autre manifestation que le Verbe, il s'ensuit que nulle intelligence n'est possible que par l'union avec le Verbe, que toute intelligence dès-lors naît par la parole, la lumière qui lui révèle Dieu, et qu'ainsi la révélation est la condition nécessaire, l'origine de toute raison, de toute connoissance, de toute pensée.

Mais pour être en rapport avec l'être créé, la parole infinie doit se proportionner à sa nature, et par conséquent recevoir une limite ou revêtir un corps. La parole incarnée ou limitée, tel est donc le langage de l'homme, lequel n'est que le Verbe se manifestant sous les conditions de l'humanité. Le son, en ce qu'il a de matériel, est la limite, l'enveloppe, le corps de la parole véritable ou du Verbe; et puisque le son animé par le Verbe, correspond aux idées que le Verbe manifeste, il faut que le son soit déterminé, pour que les idées auxquelles il correspond soient elles-mêmes déterminées. Il y a donc deux choses dans le son, le son même, la voix, et la limite qui la détermine. Le son, la voix, la voyelle, est la parole indéterminée; la consonne, muette par elle-même, obscure, inintelligible, limite la voix et la détermine, comme l'ombre détermine un objet lumineux en le limi-

tant, ou en en marquant les contours. Elle n'a d'existence que par la voyelle, sans laquelle on ne sauroit l'articuler. A celle-ci appartient exclusivement tout ce qu'il y a de positif dans le langage, comme tout ce qu'il y a de positif dans l'être appartient à l'esprit qui informe la limite, le corps, lequel ne sauroit exister sans lui [1].

Déterminée par la consonne, la voix subit encore un autre genre de modification, relatif aux rapports qui subsistent entre l'intelligence et l'amour ; car

[1] L'alphabet tamoul se compose de trente lettres nommées *ejouttou*, dont douze voyelles appelées *ouyir*, c'est-à-dire ame, et dix-huit consonnes *mey*, c'est-à-dire corps. Les grammairiens Hindoux considèrent tellement les voyelles comme ce qui *anime* les consonnes, que, quand celles-ci en sont privées, ils les nomment *chettejouttou*, lettres mortes. *Nouveau journal asiatique, n°* 4, *p.* 267, 268.

Le mot qui en samskrit veut dire consonne, *vyandjana*, vient du verbe *vyandj*, *manifester*, qui est employé dans les auteurs, et en particulier dans le *Bhagavat Gita*, pour désigner la création considérée comme manifestation de Dieu. La consonne seroit donc à la voyelle ce que la création est à Dieu, une manifestation extérieure de Dieu même par le moyen de la limite. On lit dans les Vedas : « Akara, (la voyelle *a*) est certainement toute voix (toute voyelle); cette voix (cette voyelle) consonnantifiée par les *sparsa*, *contacts* (consonnes des cinq premières ordres) et les *ouschnabirs* (*sifflantes* qui font *ousch*), revêt des formes diverses. »

Il est à remarquer que le mot *sparsa*, *contact*, par lequel on désigne les consonnes des cinq premières ordres, a aussi la signification de femme publique. Abstraction faite de l'idée de prostitution, il reste l'idée générale de femme. La consonne alors représenteroit le principe femelle, qui, pour produire les mots devroit entrer en *contact*, *sparsa*, avec la voyelle ou le principe mâle, le principe positif, générateur des formes.

à toute pensée se joint un sentiment plus ou moins vif qui l'anime en quelque manière.

L'expression de cette cause nouvelle modificatrice de la voix, s'appelle *accent*, *esprit*.

Que si l'on demande comment le son articulé ou la parole opère la manifestation des idées ; d'après ce qui vient d'être dit, il est clair qu'il ne faut pas chercher dans la partie matérielle du langage, ou dans l'enveloppe, la limite du Verbe, la cause efficiente de la vision intellectuelle, mais dans l'action immédiate du Verbe, agissant sur l'esprit selon les lois de la nature humaine. En un mot, le Verbe s'unit sans intermédiaire à la substance, qui entre par lui en rapport direct avec l'infini. Mais cette union, pour être possible, doit, nous le répétons, s'opérer sous des conditions relatives à la nature de l'être auquel s'unit le Verbe, c'est-à-dire, sous un mode fini, sous le mode enfin qui constitue le langage.

Considérée en soi, la parole est la manifestation de l'intelligence infinie et des idées qu'elle renferme, ou la manifestation du Vrai ; or le vrai est un, universel, identiquement le même pour tous les êtres capables de le percevoir. La parole est donc une, universelle comme le Vrai : toujours identiquement la même, elle ne varie que par sa limite relative à la nature des différents êtres créés. Il en est

de même de la raison, et c'est parce qu'il en est ainsi de la raison, qu'il en est ainsi de la parole. Certains êtres perçoivent plus et plus clairement, d'autres perçoivent moins et moins clairement, mais tous perçoivent la même vérité; et comme cette vérité, la même pour tous, est hors de l'être qui la perçoit et invariable par son essence, elle ne dépend de lui en aucune façon : il ne la crée point, il ne sauroit la modifier, l'altérer en elle-même. Elle se montre, elle se communique à lui, il la voit, il la reçoit, et en la recevant il se l'assimile, voilà tout. La parole qui la manifeste a donc une relation essentielle à la foi.

Les langues, au contraire, en ce qu'elles ont de divers, relèvent de la conception, parce qu'à cet égard elles sont le produit de l'individualité; elles expriment les rapports de chaque être particulier avec la parole universelle, les modifications qu'il lui a fait subir d'après son mode de conception. En un mot, les langues en général, indépendamment de la diversité des signes, laquelle a sa raison dans l'organisme, représentent l'état infiniment varié des intelligences libres. Sous ce point de vue historique, elles sont la parole divine, immense, éternelle, péniblement traduite dans l'idiome imparfait d'esprits limités, mais progressifs. D'où il suit que l'étude approfondie des langues fournit le

moyen de connoître l'état intellectuel et moral des peuples, dont elles forment, pour ainsi parler, la manifestation personnelle.

La différence des races paroît être la cause primitive de la différence des langues, de ces langues surtout dès l'origine si profondément séparées, qu'elles n'ont rien de commun dans leur génie ni dans leur structure. De celles-là en sortirent ensuite d'autres plus analogues entre elles, et diverses cependant, selon la diversité des religions, des lois, des mœurs, des habitudes, des climats, de toutes les circonstances enfin soit physiques, soit morales, qui, dans le cours des âges, ont contribué à morceller le genre humain ou à multiplier les individualités nationales. Cette variété d'idiomes, née de l'isolement respectif de certaines collections d'hommes, a eu pour effet d'augmenter encore et de prolonger ce nuisible isolement. Toutefois, à d'autres égards, la variété des langues, inévitable par mille motifs qu'il seroit trop long de déduire, a été utile au progrès de l'intelligence humaine dont elle a élargi la sphère. Représentez-vous, dans leur ensemble, les travaux de l'esprit humain, ses productions, chez les peuples anciens et modernes : que de pensées et de nuances de pensée, de sentiments, d'images, n'ont d'expression possible, d'expression exacte et complète, qu'en un seul idiome ! Aucun

poète, aucun orateur, aucun grand écrivain n'est traduisible. Qu'il n'eût existé qu'une langue sur la terre, que de richesses donc perdues ! Mais si la diversité des langues a favorisé sous ce point de vue le développement des facultés humaines, un des effets de ce développement, effet aperçu déjà, sera de réduire progressivement le nombre des idiomes divers, par la formation de plus vastes unités sociales, unités qui, elles-mêmes, doivent se fondre un jour dans l'unité du genre humain, dont l'unité de langue sera la conséquence. Toutes les langues antérieures, absorbées dans cette langue une, s'y seront peu à peu combinées organiquement. L'individualité ne laissera pas de la modifier en chaque homme, de la manière et dans la mesure où elle modifie présentement les langues existantes, qui, en conservant leur type originaire, leur forme distinctive, reçoivent néanmoins comme l'empreinte particulière de chaque esprit.

CHAPITRE V.

DES FACULTÉS DIVERSES DE L'INTELLIGENCE HUMAINE.

Les diverses facultés que l'on distingue communément dans l'intelligence humaine, se confondent dans l'unité essentielle du *moi*, et, sans avoir d'existence propre, elles ne sont que les différentes manières dont il peut être affecté, et dont il peut opérer. L'analyse moderne s'est épuisée à cette espèce de dissection du *moi*, elle en a fait une science à part, aussi peu solide dans ses bases que stérile dans ses résultats, triste effort de l'esprit pour se saisir lui-même en se séparant de tout ce qui le fait ce qu'il est.

Les facultés intellectuelles se divisent naturellement, comme le *moi*, en facultés passives et actives. Les facultés passives se réduisent à deux, l'entendement ou la conscience des perceptions reçues dans le moi; la mémoire qui les représente dans leurs rapports avec le temps, et produit ainsi le sentiment de l'identité personnelle. La perception

actuelle, immédiate, voilà l'entendement; la perception assimilée au moi, devenue le moi même, voilà la mémoire. Sans l'entendement et sans la mémoire, aucune opération de l'intelligence active ne seroit possible, puisqu'elle ne peut opérer, d'une part, que sur ce qu'elle trouve dans le moi, et que, d'une autre part, toute opération de l'intelligence implique des rapports de temps, et c'est pourquoi, dans le langage, le verbe est le moyen nécessaire de toute combinaison d'idées. Sans lui nulle proposition, nulle comparaison, nul jugement.

Parmi les facultés actives il en est une en qui toutes les autres prennent leur origine. Cette faculté est l'attention, c'est-à-dire, l'acte premier, universel et simple par lequel l'activité du *moi* intellectuel se manifeste. La volonté l'excite, la règle, la dirige librement. Elle est l'emploi actuel de la force dans l'ordre supérieur à l'organisme; aussi s'affoiblit-elle quand la force s'épuise. Sur quoi il faut remarquer :

1° Que, quoique l'épuisement de la force ou la fatigue réagisse des fonctions spirituelles sur les fonctions purement organiques, et réciproquement, parce que la force est une, néanmoins elle est habituellement répartie selon certaines lois qui ne permettent pas que l'intelligence dispose, en quel-

que sorte, de la force nécessaire à l'organisme, ni l'organisme de la force nécessaire à l'intelligence, sans quoi souvent l'intelligence détruiroit l'organisme, ou l'organisme l'intelligence.

2° Que l'intelligence et l'organisme étant de nature diverse, l'état de l'un ne dépend pas toujours et sous tous les rapports de l'état de l'autre; en d'autres termes, que la distribution de la force peut varier de telle façon qu'il y ait, dans les individus divers, ou prédominance de la force intellectuelle sur la force organiqne, ou prédominance de la force organique sur la force intellectuelle : ce qui n'empêche pas que l'organisme ne soit constamment la limite de l'intelligence dans chaque être, et qu'ainsi l'exercice, comme le développement plus ou moins étendu des facultés supérieures, ne soient liés à des conditions rigoureuses d'organisation.

L'attention, considérée d'une manière générale, est donc l'exercice actuel de la puissance active de l'intelligence. Or cette puissance a deux modes d'action, ou deux genres d'opération, des opérations simples et des opérations complexes. Parlons d'abord des premières.

La conscience des perceptions reçues dans le moi, forme la simple vision passive. Jusque-là nulle activité. L'entendement voit, l'attention regarde. Ici

commence un nouvel ordre, qui complète, pour ainsi parler, l'existence intellectuelle. Le regard de l'esprit atteignant son objet, est l'intuition, laquelle a un double rapport au moi passif et au moi actif, parce qu'elle comprend nécessairement et l'acte et le terme de l'acte, c'est-à-dire, l'attention et la vision qu'elle produit. Ce mode d'activité, par lequel l'être saisit immédiatement le vrai, est le plus élevé et le plus parfait, car c'est par lui que s'effectue l'union la plus directe et la plus intime avec le Verbe. Mais l'intuition a divers degrés. Plus vive et plus étendue, on la nomme contemplation. Et lorsque l'intelligence se dégageant de l'organisme, est, autant qu'elle le puisse, sortie de la région du variable et du contingent, lorsqu'elle a, nous ne trouvons que ce mot, laissé loin d'elle la sensation, et qu'elle nage et se dilate et se perd dans la pure lumière du Verbe, la contemplation elle-même se tranforme en quelque chose de plus sublime et qui semble être comme l'essai momentané d'une autre vie, elle devient l'extase. Cependant l'extase implique encore un véhément amour.

Les opérations complexes ont pour but général de séparer plus ou moins péniblement le variable de l'immuable, le contingent du nécessaire, le relatif de l'absolu, et conséquemment elles sont une suite de la double nature de l'homme, à la fois être

organique et être intelligent. Aussi ont-elles au langage un rapport particulier, parce que le langage, sous la forme qui lui est essentielle, contient tout ce qu'elles ont pour objet de séparer. Il contient l'absolu, le nécessaire, l'immuable, puisqu'il renferme, sous une certaine limite, le Verbe infini. Il contient le variable, le contingent, le relatif, puisqu'il appartient à l'organisme par cette même limite. Et de là deux grandes sources d'erreurs. Car on peut, ou confondre le positif, le vrai, le Verbe avec sa limite, c'est-à-dire, l'immuable avec le variable, le contingent avec le nécessaire, le relatif avec l'absolu; ou, s'arrêtant à la limite seule, qui n'a rien de positif ou de vrai en soi, créer par des combinaisons exactes, mais stériles, une science vide et purement verbale.

La première et la plus simple des opérations complexes, est la comparaison. Son objet est de découvrir les rapports qui existent entre les perceptions comparées, et son terme est le jugement ou l'acte de la raison qui affirme que tel ou tel rapport existe ou n'existe pas.

On peut comparer soit des sensations entre elles, soit des sensations avec des idées, soit des idées entre elles. De ces trois genres de comparaison, le premier ne donne lieu qu'à des affirmations individuelles, parce que la sensation n'est que dans l'in-

dividu. Il affirme des ressemblances ou des dissemblances entre des modifications internes, il affirme le plaisir ou la douleur présente, rien de plus. Manifestation naturelle du vrai, de ce qui est un et universel, la parole ne correspond point à la sensation uniquement relative à l'organisme, n'en est point représentative; et de là vient qu'elle ne peut directement donner la connoissance d'aucune sensation dont on n'ait pas été individuellement affecté. Seulement elle réveille le souvenir de celles qu'on a éprouvées déjà, en vertu des lois qui unissent l'intelligence à l'organisme, sans qu'ils se confondent jamais.

Cette union d'où résulte l'unité de l'être humain, est aussi ce qui rend possible la comparaison de l'idée avec la sensation, et c'est sur ce second genre de comparaison que repose toute la science du variable, du contingent, du relatif. Car le relatif suppose l'absolu, dernier terme de toute relation, puisqu'il faut quelque chose qui ne change point, pour apprécier des rapports qui changent sans cesse; et il en est ainsi du contingent et du variable, dont la notion implique le nécessaire et l'immuable. En effet la notion du variable et du contingent renferme à la fois quelque chose de positif et quelque chose de négatif, car elle renferme l'idée de l'être, mais de l'être limité. Or nulle limite n'est intelligible ;

donc, sans la notion de l'Être infini, immuable, nécessaire, on ne sauroit avoir la notion de l'être fini, variable, contingent : on le perçoit, on ne le conçoit pas.

Les sensations par lesquelles l'homme est en rapport avec les mondes organique et inorganique, lui donnent la perception des objets extérieurs, ou du variable, du contingent, du relatif. La parole lui donne la perception des idées ou de l'immuable, du nécessaire, de l'absolu. En comparant les sensations avec les idées, il perçoit les rapports des unes aux autres, et la perception de ce rapport entre deux termes dont l'un change sans cesse et l'autre ne change point, est le fondement de l'acte par lequel il affirme légitimement les réalités contingentes et variables, toujours néanmoins en supposant les conditions générales indispensables pour la légitimité de toute affirmation. En effet, la connoissance certaine des objets extérieurs, de leur existence et de leur nature, dépend de la conformité de la sensation par laquelle ils nous sont manifestés avec ce qu'ils sont réellement, et du rapport de la sensation avec l'idée ou le vrai nécessaire et immuable. Or la sensation, en tant qu'individuelle, n'apprend rien sur son origine. Mais, si elle renferme quelque chose qui ne soit pas individuel, quelque chose de commun à tous les êtres du même ordre, par là même elle a

quelque chose qui ne dépend pas de l'individualité. Que si, de plus, ce quelque chose qui n'est pas individuel, correspond à une idée immuable, nécessaire, c'est-à-dire, au vrai, ce quelque chose, d'une part, pourra être conçu comme existant hors de l'individu, et, d'une autre part, existera certainement hors de lui, puique la sensation qui le représente, étant à certains égards diverse, et à d'autres égards semblable en chacun, a nécessairement dès-lors une cause à la fois commune et extérieure.

La comparaison des idées entre elles a pour objet non le réel, mais le vrai; car les rapports entre ce qui ne varie pas sont également invariables. Aussi l'affirmation, relative auparavant, cesse ici d'être mobile et en rapport avec le temps, et devient absolue par son essence. Et comme découvrir des rapports entre les idées, c'est apercevoir le lien qui les unit, ce travail de l'intelligence tend à reproduire en elle, par le genre de développement qui lui est propre, l'unité du Verbe.

CHAPITRE VI.

DE L'ERREUR ET DE SES CAUSES.

Le vrai c'est l'être, en tant qu'objet de l'intelligence ; d'où il suit que l'erreur est par sa nature nécessairement négative. Mais, considérée dans ses rapports avec les opérations de la raison humaine, elle se produit, pour user de ce mot, sous deux formes diverses ; car on peut ou nier ce qui est, ou affirmer ce qui n'est pas.

Afin d'en mieux connoître les lois, nous avons divisé ces opérations, identiques dans leur racine, en deux classes distinctes, les opérations simples et les opérations complexes. Lorsque, par ce simple regard de l'esprit, qui caractérise l'intuition pure, l'homme croit atteindre et percevoir le vrai, et affirme qu'il le perçoit effectivement, il peut arriver qu'il se trompe ou que cette affirmation ne soit pas légitime. Car, pour qu'elle le soit, il faut que l'immuable, le nécessaire, l'absolu, qui constitue le vrai, ait été dégagé de tout mélange du variable,

du contingent, du relatif, ou que l'idée, la notion perçue ne soit pas modifiée, altérée par quelque chose d'individuel ou par l'organisme. Or le contraire a lieu souvent, et toutes les fausses notions n'ont pas d'autre origine. Par où l'on voit combien il est indispensable, pour éviter cette cause d'erreur, de comparer toujours les notions individuelles aux notions communes, qui seules correspondent au vrai essentiellement un et universel.

Toute comparaison a pour but de découvrir les rapports qui existent entre deux termes antérieurement connus, et l'erreur dès-lors ne peut être ou que l'affirmation d'un rapport qui n'existe pas, ou que la négation d'un rapport réel. Elle n'a, dans aucun cas, évidemment rien de positif; elle se résout dans la simple privation du vrai.

Appliquons maintenant ce qui vient d'être dit aux trois genres de comparaison précédemment énumérés.

Il est clair d'abord que la comparaison de deux sensations entre elles ne peut donner lieu à aucune erreur, parce que tout est ici purement individuel, et qu'ainsi l'affirmation ne sauroit porter que sur un fait de conscience, c'est-à-dire, que l'être affirme seulement qu'il est actuellement affecté de telle ou telle manière; et comme il est impossible qu'il ne sente pas ce qu'il sent, ou, en

d'autres termes, que tout ensemble il sente et ne sente pas, l'affirmation correspond toujours à une réalité actuelle, ou à l'état du moi passif. Chaque être, en affirmant ce qu'il sent, affirme ce que lui seul peut connoître et ce qu'il connoît réellement, puisque cette connoissance n'est que le sentiment qu'il a de soi. Mais si l'erreur n'est pas ici possible, c'est que tout se passe dans une sphère qui n'est pas celle du vrai; car le vrai est éternellement immuable, tandis que l'état du moi varie sans cesse ainsi que le sentiment qu'on en a.

Mais, lorsque l'on compare la sensation à l'idée, l'affirmation qui suit peut être vraie ou fausse, parce que l'idée qui est invariable correspond au vrai, et que dès-lors l'affirmation ne porte plus seulement sur l'état du moi, mais sur une réalité extérieure. Elle déclare que tel rapport existe entre telle idée immuable, nécessaire, absolue, et tel objet variable, relatif, contingent, manifesté à l'être par la sensation. Or, pour que cette affirmation soit légitime, il faut que les deux termes comparés, la sensation et la perception intellectuelle de l'idée, correspondent exactement à leur objet; car le rapport est certainement donné, quand les deux termes sont exactement connus.

Cette connoissance exacte dépend de plusieurs conditions : 1° que la sensation comparée ne soit

actuellement modifiée ou altérée par aucune autre sensation ; 2° que l'idée perçue soit elle-même exempte de tout mélange de sensation ; qu'elle soit parfaitement distincte de toute autre idée.

De là de nombreuses causes d'erreur, lesquelles néanmoins se réduisent à deux. Premièrement l'organisme et l'intelligence concourant à former le même être identique, l'idée et la sensation tendent à s'unir dans le moi, comme leurs principes sont unis dans l'être ; et les sensations qui se modifient incessamment les unes les autres, ainsi que les idées, sont encore modifiées, et différemment en chacun, selon la différence des organisations, dont pas une ne ressemble de tout point à une autre. Il doit donc souvent advenir que, confondant à quelque degré le variable avec l'immuable, le contingent avec le nécessaire, le relatif avec l'absolu, on déduise des rapports faux de la comparaison de deux termes inexactement connus. Que si la sensation étant exacte, la perception de l'idée ne l'est pas, et réciproquement, ou si l'une et l'autre manquent d'exactitude, en tous ces cas on affirmera une réalité chimérique, que l'affirmation porte soit sur l'existence, soit sur la nature de la chose affirmée.

La seconde cause générale d'erreur dérive de la première, car elle tient à l'essence du langage, qui tient elle-même à l'essence de l'homme. En effet,

on a vu que le langage humain, en rapport à la fois avec l'organisme et l'intelligence, se composoit de deux éléments, du Verbe qui est la lumière intellectuelle, et d'une enveloppe qui limite le Verbe. Or, toutes les opérations de l'esprit n'ont lieu qu'à l'aide du langage, parce que le langage qui seul détermine les idées dans le moi, est dès-lors aussi indispensable pour les combiner et les comparer. D'où il résulte que toutes les causes d'erreur qui appartiennent à la nature de l'homme, se retrouvent dans le langage, lequel correspond, pour ainsi dire, par tous les points à cette même nature. Ainsi les mots peuvent être obscurs, vagues, équivoques comme les perceptions. Ils peuvent être l'expression d'une idée crue exacte ou pure, et néanmoins modifiée par la sensation. Ils peuvent enfin, dans la signification que chaque homme y attache, être modifiés par le sens individuel; et l'imperfection du langage, suite de l'imperfection naturelle de l'homme, conduira dans tous ces cas à des affirmations illégitimes.

Ces deux causes générales d'erreur étendent aussi leur influence sur les affirmations résultantes de la comparaison des idées entre elles, puisqu'on est constamment exposé à confondre des idées altérées de diverses manières avec les pures intuitions de l'esprit. Ainsi la possibilité de l'erreur est, pour

chaque être individuel, la conséquence de sa limite ou du mode d'existence essentiel à tout être créé. Par la même raison, à mesure que les êtres deviennent moins limités, ils deviennent proportionnellement moins susceptibles d'erreur, et point d'erreur possible là où n'existe aucune limite. Pour le remarquer en passant, ceci fait comprendre comment les lois de la volonté ou les lois de la morale, qui prescrivent de s'affranchir de l'influence de l'organisme, sont aussi des lois de l'intelligence, qui ne vit et ne se perfectionne que par elles.

En résumé, il existe trois ordres clairement distincts de comparaison ; car on peut comparer les sensations entre elles, les sensations avec les idées et les idées entre elles. Dans le premier de ces ordres, nulle erreur possible, parce que tout y est individuel, et qu'il ne renferme rien qui corresponde au vrai nécessairement un et universel. Dans le troisième, en le supposant pur ou complétement séparé du premier, nulle erreur encore n'est possible, parce que tout y est un et universel. L'erreur ne peut exister que dans le second, là où il y a mélange de l'idée et de la sensation, de l'immuable et du variable, du nécessaire et du contingent, de l'absolu et du relatif.

CHAPITRE VII.

DU RAISONNEMENT.

Parmi les opérations complexes de l'esprit, nous n'accorderons pas une place particulière à la réflexion, parce qu'elle n'a rien qui constitue un mode spécial d'attention. Dirigée immédiatement sur les perceptions, elle ne diffère point du jugement et du raisonnement. Dirigée sur le moi comme le sujet des perceptions, l'objet de l'attention est à la vérité différent, mais la nature de ses opérations demeure la même. Il ne nous reste donc à parler que du raisonnement et de ses lois.

Le raisonnement consiste dans la comparaison d'un nombre indéfini de termes, et c'est ce qui le distingue du simple jugement, lequel résulte de la comparaison de deux seuls termes. Sous le point de vue le plus général, il est la manifestation des rapports des êtres par le langage, de sorte que ses lois ne sont que les lois mêmes des êtres, c'est-à-dire, que la condition de tout raisonnement légi-

time est que ses éléments, fournis par le langage, aient les mêmes relations que les êtres ont entre eux. Et comme les êtres existent à trois états divers d'où dérivent des rapports différents, il existe trois ordres divers aussi de raisonnement.

Les êtres inorganiques ou dépourvus d'unité individuelle, ont entre eux, en tant qu'étendus, figurés, pesants, des rapports qui les déterminent dans le temps et l'espace, rapports résultants de la combinaison de la force, de l'attraction et de la forme à son premier état. La force produit l'étendue, la forme la détermine, l'attraction les unit l'une à l'autre. Mais si la forme détermine la force, la force à son tour réalise la forme, en vertu de sa nature expansive ou par le mouvement : et la figure n'est autre chose que l'expansion de la force actuellement déterminée.

Les rapports entre les êtres inorganiques se réduisent donc à des rapports de force ou de mouvement, à des rapports d'attraction ou de pesanteur, et à des rapports de figure, et ces derniers ne sont que des rapports de distance, lesquels se réduisent à des rapports d'étendue et de mouvement. Or, tous les rapports de force et d'attraction, d'étendue, de mouvement, de pesanteur, ne se spécifient que par des degrés, et ne peuvent être conçus que sous la notion de plus et de moins.

Observons d'ailleurs qu'il ne sauroit exister de rapports qu'entre ce qui est déterminé. Or la force, la figure, l'attraction, ne sont déterminées que par leurs limites, et dès-lors se réduisent, en tant que déterminées ou que susceptibles d'être comparées, aux rapports entre ces limites mêmes. Mais la limite étant identique et inintelligible en soi, tous rapports quelconques entre des limites ne peuvent non plus être spécifiés que par des degrés, ou être conçus que sous la notion de plus ou de moins. Cela posé, il s'ensuit :

1° Que, puisque la limite a, comme on l'a vu, son langage particulier, ce langage sera le langage propre du raisonnement appliqué aux êtres inorganiques, en un mot, que les rapports de cet ordre seront exprimés par des rapports de nombres, et que leurs combinaisons correspondront dès-lors à des combinaisons rigoureusement semblables de nombres;

2° Qu'ainsi la forme générale du raisonnement appliqué aux êtres inorganiques se réduit à des comparaisons de degrés, à constater le plus, le moins, l'égalité, c'est-à-dire, à l'équation.

Il faut bien remarquer que, dans ce que nous venons de dire, nous considérons la force, la figure, l'attraction, non en elles-mêmes, mais dans les êtres actuellement existants, et par conséquent dé-

terminés. Car, du reste, en sortant de l'ordre des réalités finies, on trouve dans l'ordre propre de l'intelligence les types immuables de toutes ces réalités contingentes et variables, en un mot leurs idées avec les rapports nécessaires qui subsistent entre elles. Il y a donc une éternelle géométrie, dans laquelle est la raison de la géométrie des êtres fugitifs et contingents. Celle-ci correspond aux existences ou aux réalités déterminées actuellement, celle-là seulement aux essences ; et l'une et l'autre ont la même langue, les rapports, dans l'une et dans l'autre, se présentent sous la même forme, parce qu'elles ne diffèrent point par leur nature. Et comme la première ne dépend d'aucune détermination actuelle, d'aucune existence, comme elle correspond directement au vrai qui ne change point, c'est par elle que la connoissance des phénomènes devient en se généralisant une science véritable, ou que s'opère l'union du variable, du contingent, du relatif, avec l'immuable, le nécessaire, l'absolu.

Dans ce qui le caractérise, le monde organique ne présente rien que de contingent, de variable, de relatif. Or la comparaison du relatif, du variable, du contingent, ne sauroit conduire par elle-même à aucune affirmation absolue. Toute affirmation de ce genre porte exclusivement sur le vrai, qui ne se trouve que dans un autre ordre. Purement indivi-

duels, les phénomènes de l'organisme, en tant que représentés par la sensation, ne correspondent à aucun type immuable, et conséquemment ils ne peuvent être rigoureusement déterminés pour l'esprit. De là un nouvel ordre de raisonnement, approprié au genre de rapports qui peuvent subsister entre des termes variables et indéterminés. La nature même de ces rapports exclut l'idée de l'absolu. Car le rapport entre deux termes indéterminés et variables, est nécessairement variable et indéterminé comme eux. Il ne peut consister qu'en une sorte de ressemblance ou de dissemblance, en une relation approximative, à laquelle on a donné le nom d'analogie. La forme particulière du raisonnement par lequel l'analogie se découvre et se constate, s'appelle induction, et l'esprit, dans l'induction, est plutôt guidé par une espèce de sentiment interne, que par des vues nettes de la raison.

Le monde des intelligences, dans lequel l'immuable, le nécessaire, l'absolu se manifeste immédiatement, est la région propre du vrai : d'où un troisième ordre de raisonnement, lequel a pour résultat une affirmation, soit absolue dans tous les sens, lorsque l'on compare des idées entre elles, soit absolue dans un sens, relative et contingente dans l'autre, lorsque l'on compare des sensations avec des idées. Car, en ce dernier cas, l'affirma-

tion est absolue, en tant qu'elle énonce l'existence et les modifications actuelles de tel ou tel être, et elle est relative et contingente, en tant que l'existence de cet être, et par conséquent ses modifications sont elles-mêmes contingentes et relatives. La forme la plus simple ou la plus générale de cette espèce de raisonnement, consiste dans la comparaison de deux termes dont le premier est universel à l'égard du second, qui doit y être contenu ; et s'il y est contenu en effet, si le rapport d'identité partielle qu'on veut montrer entre eux est réel, la conclusion est légitime, c'est-à-dire que le second terme participe à la vérité du premier.

Ceci n'est autre chose que ce qu'on a vu déjà, savoir, que toute affirmation légitime résulte, par son essence, de la comparaison du fini avec l'infini ; et c'est pourquoi il n'est aucun raisonnement de cet ordre dont le premier terme ne vienne se résoudre dans l'infini réel, source unique, fondement nécessaire de toutes les propositions partiellement universelles, qui servent à établir, avec plus de brièveté, certaines conclusions particulières ; et leur légitimité commune repose sur une première conclusion, laquelle exprime le rapport originaire qui existe entre la raison divine et la raison humaine, entre le Verbe et l'homme.

Cette forme de raisonnement se réduit au syllo-

gisme. Mais, comme on ne raisonne qu'à l'aide du langage, les termes comparés peuvent et doivent être considérés sous un double point de vue, en eux-mêmes et dans leur expression. Si on les considère en eux-mêmes, toutes les lois du raisonnement sont renfermées dans ce qu'on vient de dire. Si on les considère dans leur expression, la nature essentielle du langage donne naissance à de nouvelles règles, relatives non plus aux idées, mais à la combinaison de leurs limites. De là différentes *formes*, différentes *figures* de raisonnement; car on n'a point trouvé d'autres mots pour représenter ces rapports matériels du langage, qui ne révèlent par eux-mêmes aucune vérité, mais qui servent à déterminer plus nettement pour l'esprit de l'homme des vérités connues. La logique, en ce sens, est la géométrie des idées, comme la géométrie est la logique des corps.

Le raisonnement peut donc avoir deux relations diverses, l'une directe avec les choses et indirecte avec le langage, l'autre directe avec le langage et indirecte avec les choses. Dans le premier cas, on compare soit les idées entre elles, soit les réalités variables actuellement existantes avec les idées. Dans le second, on compare les mots qui expriment les réalités et les idées, et même certains mots qui ne correspondent à aucune entité, mais seulement

à des abstractions de l'esprit, qui n'ont d'existence que dans le langage et par le langage. La comparaison des idées entre elles et des réalités variables avec les idées, conduit à des affirmations de choses; la comparaison des éléments matériels du raisonnement ou des limites du Verbe, conduit uniquement à des affirmations de mots, lesquelles ne produisent aucune science réelle.

Telles sont les trois formes générales du raisonnement. Elles correspondent aux trois états divers sous lesquels existent les êtres créés. Mais, comme les différents ordres d'êtres sont liés entre eux par des rapports qui ont été expliqués ailleurs, les formes spéciales de raisonnement applicables à chacun de ces ordres, sont aussi liées entre elles et se modifient mutuellement comme les êtres mêmes.

Ainsi l'on a vu que la forme de raisonnement spécialement propre aux êtres inorganiques, empruntoit toute sa certitude des idées immuables et universelles qui forment l'éternelle géométrie, et lorsque l'esprit compare à ce type éternel l'étendue actuellement figurée, le raisonnement peut et doit alors revêtir la forme correspondante à l'absolu.

Que si, dans l'étude des êtres inorganiques, les termes comparés ne sont connus qu'imparfaitement, si leur notion est en partie indéterminée, alors on procédera nécessairement par induction, et le

résultat sera de constater de simples analogies. Mais ici l'analogie n'est qu'un moyen de la science, et non pas la science même, qui, à la rigueur, se compose seulement des phénomènes dont le rapport avec les lois du monde inorganique est assez connu, pour que l'expression générale de ces lois soit aussi l'expression particulière des phénomènes.

Il est évident que les êtres organiques, considérés soit dans leurs éléments étendus et figurés, soit dans leurs rapports avec les idées immuables, peuvent donner lieu à des jugements qui ne dépendent pas uniquement de l'analogie. Cependant l'induction n'en demeure pas moins la forme spéciale de raisonnement propre à cet ordre d'êtres.

Et comme il arrive souvent aussi que les idées mêmes ont quelque chose d'indéterminé, à raison de leur mélange avec la sensation et de la nature du langage, alors on reconnoît entre elles, par voie d'induction, des analogies qui ne sont non plus que des moyens de la science et non la science elle-même.

Le raisonnement en général dépend donc, d'un côté, des lois universelles des êtres créés, et, de l'autre, des lois particulières relatives à la nature des divers ordres d'êtres. Nous l'avons considéré dans ses éléments en quelque sorte constitutifs; mais on ne doit pas oublier :

1°. Que, s'il peut être décomposé en simples jugements ou ramené à la comparaison de deux termes, il admet néanmoins un nombre indéfini de termes, dont la comparaison simultanée est souvent nécessaire pour arriver à telle affirmation spéciale ;

2°. Que cette affirmation dépend quelquefois aussi de la combinaison également simultanée des diverses formes générales du raisonnement, et que par conséquent la logique universelle comprend toutes les opérations de l'esprit que ces combinaisons supposent. Chaque homme, guidé par les lois que nous venons d'exposer, effectue, pour ainsi dire, instinctivement ces opérations, même les plus compliquées et que la science n'a pas encore renfermées dans ses formules. Plus la raison est forte, plus elle embrasse de rapports ; elle a, pour user de cette image, ses équations de divers degrés, qu'on est contraint de décomposer en équations d'un degré moindre, pour en rendre les résultats accessibles aux intelligences plus foibles ; et Dieu, dans la connoissance qu'il a de soi, n'est en quelque sorte qu'une équation d'un degré infini, éternellement résolue par une intelligence infinie.

CHAPITRE VIII.

DE LA MÉTHODE.

Comme, en ce qu'elles ont de divers, les formes générales du raisonnement correspondent aux divers états où les êtres subsistent dans la Création, la méthode est relative aux lois qui, les enchaînant les uns aux autres, les ramènent tous à l'unité. Elle n'est pas le raisonnement, mais un principe premier qui le dirige dans la recherche du vrai. D'où il suit qu'en rapport direct avec l'intelligence active, elle relève de la conception, et doit varier dès-lors suivant l'idée que l'on s'est faite de la raison humaine, de sa base et de ses lois.

Considérée dans ses plus profondes, ses plus fondamentales différences, la méthode est individuelle, ou universelle, c'est-à-dire qu'elle repose sur ce principe, que chaque individu doit arriver isolément par lui-même à la vérité, ou sur cet autre principe, qu'il n'y peut parvenir qu'avec la société et à l'aide de la société.

La méthode individuelle, prise à la rigueur, loin

de conduire à la vérité, l'exclut rigoureusement; car elle se réduit à chercher l'immuable dans le variable, le nécessaire dans le contingent, l'absolu dans le relatif. Elle implique ou la négation systématique du vrai essentiellement un et universel, ou la confusion de sa notion avec la notion opposée. De plus, elle est tellement en contradiction avec la nature de l'intelligence, qu'elle ne sauroit jamais être complétement mise en pratique; car, outre que l'homme ne vit, ne se développe que dans la société, nulle pensée, nulle opération de l'esprit sans le langage, et nul langage individuel. Que si, le supposant pensant et parlant, ce même homme se renferme en soi pour y construire une science solitaire, d'une part, tandis qu'il ignore si ses conceptions s'accordent avec celles des êtres semblables à lui, elles demeurent dépourvues du caractère du vrai et ne peuvent légitimer aucune affirmation; et, d'une autre part, radicalement séparé du vrai par sa méthode même, tous ses efforts pour le produire ou pour réaliser l'universel, n'aboutissent qu'à créer des abstractions, c'est-à-dire, une science vaine, stérile et purement verbale : car la généralisation des phénomènes, soit internes, soit externes, s'ils ne sont ramenés à quelque chose d'absolu, de nécessaire, et dès-lors de substantiellement existant, n'est qu'une simple abstraction de l'esprit.

La méthode individuelle, dont on vient de montrer les vices fondamentaux, se divise en trois branches correspondantes à autant de vues philosophiques diverses.

Ainsi les uns, partant du monde inorganique et de ses lois spéciales, s'efforcent d'y soumettre tout et de tout expliquer par elles, ne voyant dans l'univers que les corps, ou plutôt leurs limites, et cherchant en eux la raison des phénomènes d'un autre ordre, de la sensation et de la pensée même. Or, la raison de ce qui est supérieur ne se trouvant ni ne pouvant se trouver dans ce qui est inférieur, il est clair que cette méthode, qui n'est que la méthode mathématique transportée hors de sa sphère propre, [1] outre les vices généraux de toute méthode individuelle, en a encore de particuliers, et qu'elle exclut le vrai sous de nouveaux rapports.

A la méthode mathématique correspondante au

[1] On a plusieurs fois essayé d'appliquer directement le nombre même aux choses de l'ordre social et moral, par une extension du calcul des chances, qu'on a nommée le calcul des probabilités. Ici encore le nombre apparoît avec son caractère essentiel, qui est d'exprimer la pure limite. Par lui-même il ne manifeste aucune idée positive, ne fournit la notion d'aucune cause. Mais l'intensité d'une cause quelle qu'elle soit, se mesurant par ses effets, on peut, du nombre des effets semblables, déduire comparativement l'intensité de la cause; et qu'est ce que cela, sinon en déterminer les limites ? De là ce qu'on appelle *les lois des grands nombres*. Dans un état social et moral donné, l'expérience, par exemple, aura montré que les hommes, en telles ou telles circonstances, agiront ordinairement de telle ou telle façon,

monde des corps dépourvus d'organisation, d'autres ont substitué la méthode qu'on peut appeler physiologique, laquelle repose sur ce principe, que la raison des phénomènes que présente l'univers doit se trouver dans l'univers même, sans qu'il soit besoin de remonter à des causes d'un autre ordre. Par cela seul elle est exclusive du vrai, puisqu'elle se renferme systématiquement dans le variable, le relatif, le contingent. La pensée, dès-lors, se réduit primitivement à la sensation, n'est que la sensation développée; et l'une et l'autre ayant leur origine dans l'individu, dérivent de l'organisation, en sont le produit, n'ont d'existence qu'en elle et par elle, puisque l'organisation constitue l'individualité. Par conséquent le vrai, c'est-à-dire l'invariable, le nécessaire, l'absolu, ou n'existe en aucune manière, ou n'est qu'une simple et pure abstraction. Cette méthode, qui tend à se résoudre dans la méthode mathématique, caractérise l'école sensualiste, et,

Ces actes sont des effets dépendants d'une ou de plusieurs causes que le nombre ne fait pas connoître, qu'il ne sauroit même exprimer, effets qui déterminent l'intensité des causes inconnues qui les ont produits, de sorte que ces causes subsistant, elles reproduiront les mêmes effets avec une certitude d'autant plus grande que le calcul reposera sur un plus grand nombre d'effets. Mais l'ordre moral impliquant des modifications, des changements continuels dans l'état des agents libres, les causes, en un mot, étant perpétuellement variables dans leur intensité respective et par conséquent dans leurs limites exprimables en nombre, le nombre dès-lors n'exprime aucune loi réelle de cet ordre, et la science est inaccessible par cette voie.

avec des nuances étrangères au fond, est commune à ses diverses branches.

Plusieurs enfin, cherchant l'explication des choses hors du monde inorganique et du monde organique, ou dans les idées pures, outre qu'ils ne sauroient jamais s'assurer qu'ils ne les confondent point à quelque degré avec la sensation, sont conduits par leur méthode à mettre en doute et même à nier toute réalité extérieure, parce qu'il n'existe aucune liaison nécessaire entre l'idée d'un être et son existence actuelle. Et comme le matérialisme est la conséquence inévitable des deux premières méthodes, l'idéalisme est la conséquence rigoureuse de celle-ci, qu'on pourroit appeler la méthode logique. Quoiqu'elle ait son principe dans ce qui ne varie pas, elle n'offre aucun moyen de le discerner avec certitude de ce qui varie, et même elle conduit à sa négation, par l'impossibilité radicale où est l'individu isolé, ou de s'en démontrer l'extériorité, ou d'en trouver la raison en soi, et par conséquent d'en affirmer légitimement l'existence.

Quelque base qu'on lui donne, de quelque manière qu'on la modifie, la méthode individuelle excluant le vrai, il s'ensuit qu'il faut ou renoncer au vrai, ou employer pour le découvrir la méthode universelle, car il n'en existe point une troisième; et, en effet, on a montré que le vrai étant par son

essence immuable, nécessaire, absolu, on ne pouvoit le reconnoître qu'à son ineffaçable caractère d'unité et d'universalité, c'est-à-dire, en comparant les perceptions individuelles aux perceptions communes, pour distinguer ce qui ne varie point de ce qu'il y a de variable en elles. Le principe fondamental de cette méthode, c'est que la raison, distincte de ce qui constitue l'individualité, n'est point dès-lors individuelle, mais quelque chose d'un et d'universel, le Verbe lui-même, auquel chaque individu participe plus ou moins; et qu'ainsi le vrai n'est pas ce qu'affirme chaque individu, mais ce qu'affirme la raison une et universelle ou la raison commune.

De plus, à cause de son caractère d'unité et d'universalité, la raison, embrassant tous les rapports qui existent entre les êtres, et les unissant dans ses conceptions comme ils sont unis dans l'univers, ne s'attache à aucun procédé exclusif, mais applique à chaque ordre d'êtres celui qui lui est propre, les combine entre eux, et les ordonne à une même fin; de sorte que la méthode opposée à la méthode individuelle, est encore universelle sous ce nouveau rapport.

On voit, par ce qui vient d'être dit, que la méthode n'a rien d'arbitraire; que tout système philosophique dérive d'un principe premier, d'où dérive

à son tour une méthode correspondante. Mais, en outre, la méthode se présente sous deux formes déterminées par les lois mêmes du développement de la connoissance, identiques avec les lois du développement des êtres.

Dieu et l'univers comprennent tout ce qui est, donc tout ce qui peut être connu. Représentons-nous un homme qui, jusque-là confiné en soi, auroit pour la première fois la vision des choses extérieures, la vision de l'univers. A l'instant où il se révèle à lui, les multitudes d'objets divers qui frappent simultanément ses regards, et les sensations diverses qu'ils produisent en lui, se confondent en un seul objet et une seule sensation générale, indistincte, confuse en ce sens. L'acquiescement général aussi, indélibéré, nécessaire, inséparable de l'impression reçue par l'être voyant et sentant, constitue la foi, origine et fondement de la connoissance : et la foi, embrassant dans son unité l'objet universel et indéfini de la vision, est indéfinie et universelle comme lui. Mais sitôt qu'elle existe, l'activité de l'esprit se développe, et avec elle commence le travail propre de la raison, lequel consiste à individualiser dans le tout indéfini qui est l'objet de la foi, ce qu'il contient de divers, afin d'en acquérir progressivement la connoissance distincte. Ainsi, dans cette campagne que voilà

sous ses yeux et qu'il embrasse d'abord d'une seule vue, l'homme peu à peu distingue, sépare, individualise les eaux, les rochers, les arbres, les animaux; puis il distingue, individualise les différentes espèces d'animaux et d'arbres, et dans chaque arbre, dans chaque animal, les parties qui le composent, et les éléments de ces parties, poursuivant sans relâche ce travail dont le dernier terme seroit la connoissance distincte de toutes les différences qui existent entre les choses, ou la connoissance complète et distincte de chaque chose. Mais ces choses distinctes ont entre elles de mutuels rapports, une liaison étroite, sont assujetties à des lois qui les enchaînent et les ordonnent. Après donc les avoir individualisées afin de les connoître en elles-mêmes, l'esprit, par un procédé inverse, doit les rapprocher, les unir de nouveau, de manière à reproduire l'initiale unité de la foi dans la plénitude de la connoissance ou dans la parfaite conception : et la conception progressive des choses, de leur réciproque dépendance, de leurs causes, de leurs lois, forme la science réelle; et comme la foi est le commencement, l'obscur germe de la science, la science est le lumineux épanouissement de la foi.

Ce qui a lieu pour l'univers a lieu également pour Dieu. Manifesté par la lumière du Verbe ou

par la splendeur de sa forme, on le voit d'abord dans son unité infinie, et à cette vue première correspond la foi, la foi fondamentale, invincible, en vertu de laquelle l'intelligence naissante prononce le mot *est*, qui implique la vision de l'être absolu et l'affirme en même temps. L'esprit ensuite, par l'activité qui lui est inhérente, pénétrant peu à peu dans cette unité infinie, y découvre ce qu'elle contient de divers, les idées éternelles qu'il distingue, sépare, individualise progressivement; et la foi devient connoissance, et la connoissance en se développant tend à reproduire l'unité de la foi par une conception toujours plus complète de son objet.

Les formes des méthodes correspondantes à ces deux opérations fondamentales de l'intelligence, prennent, dans la logique générale, les noms d'analyse et de synthèse. Indispensables l'une et l'autre, comme on le comprend d'après ce qui précède, chacune d'elles a sa fonction propre, fonctions dont le caractère mérite d'être remarqué dans ses rapports avec les principes établis au commencement de ce chapitre.

Analyser, c'est décomposer ou réduire ce qui est complexe aux plus simples éléments auxquels on puisse parvenir. On voit que l'individu n'a pas d'autre moyen pour dégager l'idée de la sensation,

ainsi que pour distinguer nettement les idées mêmes entre elles. L'analyse est donc bonne, utile, souvent même nécessaire pour fournir au raisonnement des termes exactement déterminés ; aussi entre-t-elle, comme toute opération légitime de l'esprit, dans la méthode universelle. Mais, d'un autre côté, étant par sa nature uniquement relative à l'individu qui ne peut analyser que ses perceptions personnelles, l'analyse en soi correspond à la méthode individuelle, en est la forme propre ; et comme elle consiste à descendre en divisant toujours, sans remonter jamais, ou à constater des différences et des dissemblances, il s'ensuit qu'elle ne peut rendre raison de rien, ni conduire à la découverte d'aucune loi, puisqu'une loi est l'expression de ce qu'il y a de commun dans les phénomènes.

La synthèse, au contraire, partant de l'universel pour arriver à l'individuel, de ce qui est un pour arriver à ce qui est composé, du vrai pour arriver au réel, en un mot, de l'immuable, du nécessaire, de l'absolu, pour en déduire le variable, le contingent, le relatif, unit dès-lors les phénomènes à leurs causes, et offre la seule voie par laquelle on puisse en rendre raison, la raison de ce qui est inférieur ne se trouvant que dans ce qui est supérieur. Et puisque tout est renfermé dans la cause première et infinie, et que la synthèse, en établis-

sant les rapports des choses finies avec cette cause première d'où elles dérivent, les ramène toutes à son unité, elle correspond évidemment à la méthode universelle, et en est la forme propre.

CHAPITRE IX.

DE L'IMAGINATION.

Après avoir considéré l'homme comme être organique, nous l'avons considéré comme être intelligent. Nous avons essayé de reconnoître quelles sont les facultés qui dérivent de sa double nature, ainsi que les lois dont elles dépendent et qui doivent en régler l'exercice. Mais, à raison de l'étroite union de l'organisme et de l'intelligence, l'homme possède encore une autre faculté, résultante de cette union même, et qu'on appelle imagination. L'imagination est, en quelque sorte, une faculté inverse du jugement; car le jugement dont le vrai est l'objet direct, exige qu'on dégage l'idée de tout mélange de sensation, tandis que le propre de l'imagination est, au contraire, d'opérer l'union de la sensation et de l'idée, ou de joindre à l'idée une image qui lui corresponde, de l'incarner pour ainsi dire. De là ses avantages et ses inconvénients.

Elle est indispensable pour unir le vrai au réel,

le variable à l'immuable, le contingent au nécessaire, le relatif à l'absolu; car c'est uniquement par elle et par ce qui relève d'elle dans son être individuel, que l'homme est en rapport avec le fini, la limite, et dès-lors il ne pourroit sans elle s'assurer d'aucune existence contingente, puisque la raison de l'existence actuelle d'aucun être fini ne se trouve dans son idée, dans son type intellectuel.

En montrant les rapports du vrai avec les réalités variables, elle concourt au développement de la science des êtres organiques et inorganiques, et même elle aide à saisir le vrai en manifestant ses rapports avec notre nature particulière.

Mais, d'une autre part, l'idée ainsi enveloppée dans la sensation, devient moins déterminée, ce qui peut donner lieu à de nombreuses erreurs de jugement. Le jugement, dans ce qu'il a de propre, transporte le réel dans le vrai. L'imagination tend, au contraire, à transporter le vrai dans le réel; d'où il suit, qu'utile et même nécessaire à la connoissance des réalités contingentes, elle ne correspond pas directement au vrai, puisqu'elle dirige l'esprit de l'infini vers le fini; et que, par conséquent, sous peine d'ébranler tous les fondements de la connoissance, elle doit être subordonnée aux facultés qui ont le vrai pour objet direct.

Le mot *imagination*, que nous venons de définir

philosophiquement, a, dans le langage ordinaire, des significations diverses, vagues pour la plupart, mais qui toutes néanmoins se rapportent, plus ou moins prochainement, aux fonctions propres de cette faculté. Car, soit dans les sciences exactes et d'observation, soit dans la conduite de la vie, qu'est-ce, en un sens défavorable, que l'imagination, sinon la prépondérance de cette faculté sur celles qui devroient la régler, la disposition à se laisser frapper des apparences des choses, de ce qu'elles ont d'extérieur et de fugitif, et même à se représenter, à produire en soi, dans cet ordre de phénomènes, ce qui n'a point d'existence au dehors? Par là cependant, sous un autre point de vue, se manifeste dans l'homme une puissance merveilleuse, qu'à bon droit on admire, lorsqu'elle atteint un haut degré de développement. Elle devient alors le génie poétique, et même philosophique, à certains égards. Car, suivant l'acception primitive du mot, [1] la poésie est une création. Comme en créant Dieu incarna sa pensée dans l'univers, le poète aussi incarne la sienne dans son œuvre, il dit : Que cela soit! et cela est. Il réalise par son Verbe, il anime de son souffle le monde dont le modèle est en lui.

[1] Ποίησις, du verbe Ποιεῖν *faire, créer*. Les septante l'ont employé en ce sens au commencement de la Genèse, et la langue grecque n'en fournissoit pas d'autre.

A sa source la plus élevée, la philosophie elle-même est une grande et sainte, et magnifique poésie, la poésie éternelle de Dieu, de sa vie mystérieuse, infinie, de ses opérations et de ses lois. Et la philosophie de l'univers, que seroit-elle, en la supposant achevée, que la production interne de ce même univers par la puissance de conception qui descend des causes aux effets, remonte des effets aux causes, et les enchaîne et les unit indissolublement? La même faculté qui fait le poète, fait également le philosophe, car le philosophe crée comme le poète, comme lui il incarne sa pensée dans le monde phénoménal. Ainsi Kepler traçoit aux corps célestes leurs orbites et leur imposoit des lois. Ces lois souveraines, antérieures à tout ce qui a commencé, indépendantes de tout ce qui passe, où les voyoit-il? en lui-même; et lorsqu'ensuite il les appliquoit aux réalités contingentes, il procédoit comme le Créateur. Ainsi le géologue, le physicien, le chimiste, le physiologiste, je parle des plus grands, *imaginent* ou créent par l'esprit ce que l'œil n'a point vu, ce qu'il ne verra jamais, notre globe avant qu'il renfermât aucun être vivant, et chaque être vivant dans le germe caché où s'accomplit le travail de sa première formation. Les inventions de toute sorte dans les arts et dans les métiers, ne sont non plus que l'incarnation d'une pensée, d'un type idéal. Elles

relèvent, sous ce rapport de l'imagination, sans laquelle les idées, simple objet de contemplation pour l'esprit, et dépourvues de corps, ne passeroient jamais de l'entendement pur dans le domaine des faits extérieurs.

LIVRE QUATRIÈME.

RAPPORTS DE L'HOMME AVEC L'ESPRIT OU L'AMOUR DIVIN.

CHAPITRE PREMIER.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES.

Il existe deux amours dans l'homme, l'amour inférieur ou individuel, qui, relatif à la sensation, a son principe dans l'organisme et se termine à l'homme même; l'amour supérieur ou universel, relatif au vrai et au bien, et dont le terme extérieur à l'homme est Dieu. Le premier doit, par sa nature, être subordonné au second; car c'est uniquement par celui-ci que l'homme peut atteindre sa fin. Et non-seulement il doit lui être subordonné, mais encore tendre à se confondre entièrement avec lui, à s'absorber en lui, pour opérer l'union parfaite de l'individuel et de l'universel, du fini et de l'infini, union qui constitue la fin des créatures intelligentes,

destinées, selon la parole profonde de l'Évangile, à être *consommées dans l'unité;* non pas que cette union absolue puisse être accomplie jamais, mais parce qu'elles doivent en approcher sans cesse par un progrès éternel.

Cette subordination n'est pas moins nécessaire, sous un autre rapport ; car c'est à elle qu'est attaché le développement de l'intelligence. Si l'amour sensitif, l'amour individuel domine, la pensée défaille proportionnellement, et cela de deux manières. La prédominance de la sensation obscurcit les idées, dérobe à l'esprit la vue du vrai, et le fixe, pour ainsi dire, dans le variable, le contingent, le relatif. La lumière intérieure du Verbe, enveloppée de plus en plus dans les éléments matériels, s'affoiblit et s'éteint comme une lampe au milieu de vapeurs épaisses. La sensation aveugle s'empare de tout l'homme. D'une autre part, avide de sentir, la volonté dirige toute sa force de ce côté, c'est-à-dire qu'elle le concentre en lui-même, et le sépare ainsi toujours davantage de ce qui n'est pas lui, de ce qui est hors de lui, en un mot, du vrai un et universel. Sa liberté diminuant dans la même mesure, il passe sous les lois de l'ordre nécessitant, et des hauteurs de l'intelligence, d'où il découvroit Dieu au-delà des limites de la Création, il tombe dans les ténèbres du monde inférieur, vaste solitude peuplée

d'ombres, et où l'esprit éternellement ne voit que que ce qui n'est pas.

L'homme n'est point ce qu'il sera, il n'a pas été ce qu'il est ; car il avance, comme la Création entière, perpétuellement dans ses voies ; il se perfectionne d'âge en âge, et pendant la durée de son existence terrestre, il offrira constamment un mélange de bien et de mal, jusqu'à ce que le bien, croissant toujours, prévale définitivement. S'il avoit été dès l'origine, s'il étoit maintenant ce qu'il est destiné à devenir, une parfaite harmonie régnant dans sa nature, il tendroit sans obstacle vers sa fin. Tout en lui seroit ordonné selon les lois de la sagesse suprême. Aucun acte vicié dans sa source ne révèleroit un désordre interne ; aucune difformité n'altéreroit le type divin. L'amour sensitif ou individuel seroit pleinement soumis à l'amour supérieur, qui, suivant, pour user de cette expression, d'un pas égal le progrès de l'intelligence, se développeroit avec elle et par elle : mais il n'en pouvoit être ainsi. Il a fallu que le genre humain eût son enfance, comme il faut que chaque homme ait la sienne ; et ce que l'enfance est pour chaque homme, elle l'a été pour le genre humain. Or, à cette première époque de la vie, quoique déjà les hautes facultés qui se manifesteront plus tard existent virtuellement en lui, l'homme, à plusieurs

égards, diffère peu de l'animal. Il naît dans la servitude du principe d'individualité, dans la servitude de l'organisme, c'est-à-dire, avec des propensions qui l'éloignent du vrai et du bien, et tendent à le séparer de la société des intelligences. Fortifiées par l'habitude, elles conservent ensuite une puissance funeste, et souvent même s'exaltent tellement, qu'à peine aperçoit-on quelque faible trace des instincts supérieurs. L'homme alors s'aime par-dessus tout, il s'aime uniquement, et, devenu le terme de son amour, cet amour dès-lors ne peut s'élever au-dessus du fini, des choses variables et contingentes, puisque l'homme ne trouve rien de plus en soi. Rompant, pour ainsi dire, l'unité de l'intelligence, c'est lui qu'il aime dans ses pensées, et non leur objet immuable et divin. Son amour ne sort pas du *moi;* et par cela même qu'il n'est au fond que l'amour individuel ou organique, il se concentre dans la sensation, n'aimant dans la vérité elle-même que le sentiment de satisfaction, de joie, de plaisir, de bien-être, qu'elle lui procure individuellement. De là cet opiniâtre attachement de l'homme à toute pensée, quelle qu'elle soit, vraie ou fausse, qui produit en lui un sentiment de ce genre, à toute pensée exclusivement sienne; et la complaisance dans l'erreur, l'obstination dans son propre sens, n'est qu'une manifestation

de la prédominance du principe sensitif ou individuel.

Elle se manifeste encore, s'il est possible, plus visiblement dans la dépendance presque absolue où tant d'hommes sont de leurs sens. Ils ne vivent guères par leur amour que dans le monde des corps ; ils y cherchent avidement des sensations aveugles, soumettant les lois de leur nature intelligente et morale à la seule loi qu'ils semblent reconnoître habituellement, la loi du plaisir et de la douleur, ou la loi de la brute ; et celle-ci même, ils la violent encore, en usant de la force intellectuelle pour tourmenter l'organisme et le détruire, en lui demandant au-delà de ce qu'il peut donner, ou en cherchant l'infini dans la sensation. Ce désordre a frappé tous les moralistes, et c'est lui qui arrachoit à Bossuet cette plainte amère : « Quoi ! le charme « de sentir est-il si grand, que nous ne puissions « rien prévoir ! »

Tel est l'amour dans l'homme, soit encore à l'état d'imperfection native, soit dégradé par l'habitude de céder aux penchants inférieurs. Libre néanmoins, à mesure que s'effectue son développement normal et le développement de l'espèce en-entière, de s'établir et de se maintenir dans ses rapports naturels avec le Verbe et l'Esprit divin, en vertu de l'incessante communication qu'ils lui

font d'eux-mêmes, il peut embrasser le vrai, aimer le bien, et entrer ainsi dans la société éternelle des intelligences. Mais il faut pour cela qu'il s'affranchisse de la servitude de l'organisme et de la sensation ; qu'il sorte de lui-même et s'identifie, par le sacrifice du principe individuel, en tant qu'exclusif ou que dominant, à l'unité universelle ; il faut que, cessant de poursuivre le plaisir comme sa fin, il sache s'abstenir et souffrir, pour atteindre ses hautes destinées ; que son amour enfin, dégagé des sens, monte sans cesse vers Dieu, et qu'en s'unissant de la sorte toujours davantage à l'Être infini, immuable, il participe aussi toujours davantage à sa vie immuable et infinie.

On voit que toute philosophie qui cherche à déduire la science de l'homme de l'ensemble des faits observés, sans reconnoître entre eux une différence radicale, fondement de la distinction du bien et du mal, conduit premièrement, à identifier les lois de sa nature avec les pures lois de l'organisme, ou avec les lois qui régissent les animaux ; car il est évident que les lois de l'organisme ou de l'individualité qui en dérive, prévalent habituellement dans l'homme actuel sur ses lois supérieures et les altèrent profondément ; secondement, à nier par cela même que l'homme soit naturellement un être social, et par conséquent à nier l'existence de toute

loi morale et intellectuelle et de toute loi de perfectionnement, à nier même la subordination essentielle de la sensation à la pensée; troisièmement, à faire de la corruption même de l'homme, de son assujettissement aux convoitises sensuelles, la loi première de sa nature, ou à détruire jusqu'à l'idée de ce qu'on appelle justice, morale, dans le langage universel [1].

[1] Notre siècle en offre, en ce moment même, des exemples remarquables dans les doctrines de quelques sectaires, qui, frappés des désordres et des maux de la société, en cherchent le remède dans la destruction des lois de l'homme moral.

CHAPITRE II.

CONTINUATION DU MÊME SUJET.

L'amour étant ce qui opère l'union, il est partout nécessairement, quoique à divers états. Nulle existence n'est possible sans lui. Il est le lien qui unit la forme à la force qui la développe, les éléments de chaque être et tous les êtres entre eux. Il est le principe essentiel de vie.

Or, puisqu'il existe en l'homme deux amours, donc aussi deux vies : la vie organique ou sensitive, laquelle est circonscrite dans l'unité individuelle ; la vie propre de l'être intelligent et libre, par laquelle il subsiste personnellement dans l'unité universelle.

Le terme de l'amour dans l'homme organique est la sensation ou le plaisir, c'est-à-dire, quelque chose de purement individuel, et par conséquent de relatif, de variable, de contingent. Le terme de l'amour dans l'homme intelligent et libre est le vrai, ou le bien, c'est-à-dire, quelque chose d'u-

niversel, d'infini, et par conséquent d'absolu, d'immuable, de nécessaire.

La tendance de l'amour dans l'homme organique est donc de tout ramener à la sensation, et de rapporter tout à son unité individuelle ; tandis que la tendance de l'amour dans l'homme intelligent et libre, est, au contraire, de tout ramener au vrai et au bien, et de rapporter tout à l'unité universelle.

En soi et dans le plan général des choses, ces deux tendances, quoique opposées, ne troublent point l'harmonie de l'homme, parce qu'en vertu des lois de sa nature, la perfection de l'être organique est liée au développement de l'être intelligent, et que la plus grande somme de bien-être total résulte de la loi même qui subordonne l'amour individuel à l'amour universel. Mais, par une suite inévitable de son imperfection native, de son mode nécessaire de développement et de ses relations également nécessaires avec le monde extérieur, il existe pour chaque homme individuellement et pour le genre humain tout entier, une époque initiale, où l'intelligence foible encore, à peine naissante, ne sauroit présenter à l'amour supérieur qui lui correspond, qu'un type confus et obscur du bien. A cette époque, l'amour aveugle, l'amour organique prédomine infailliblement, d'où,

comme on l'a expliqué ailleurs, de nombreux désordres qui, altérant l'organisme même, retardent, de plusieurs manières, le progrès ultérieur. Il rencontre encore un autre obstacle dans l'opposition passagère de l'ordre intellectuel et de l'ordre sensitif; car, bien qu'unis dans leur source commune et devant de nouveau s'unir finalement, néanmoins, dans la vie présente, le plaisir et la douleur, le bien et le mal moral, au lieu d'être liés harmoniquement, se trouvent en contradiction fréquente. La prédominance de l'amour sensitif ou individuel a dès-lors pour effet de détourner l'homme du bien, d'affoiblir l'amour supérieur, ou de le corrompre en l'attirant dans sa propre sphère. Il ne sauroit cependant jamais prévaloir entièrement, sans quoi le développement, qui est de l'essence de la Création, s'arrêteroit. Quelque éloignée qu'elle soit du terme où elle tend avec tous les êtres, l'humanité se perfectionne d'âge en âge visiblement. Le lien qui en unit les fractions diverses se resserre toujours plus. Le sens moral en s'épurant ouvre devant elle de nouveaux horizons brillants de lumière et d'espérance. Les peuples sont moins séparés. Les antipathies de races, les grandes inimitiés politiques et religieuses s'éteignent : et cela qu'est-ce, sinon l'expansion de l'amour, de l'amour opposé à celui qui concentre l'individu en

soi? Effusion de l'Esprit qui anime Dieu, et qui de Dieu se répand au sein de son œuvre, cet amour infini, universel, unit en une même société toutes les intelligences auxquelles il se communique, et forme cette vie universelle aussi, infinie, à laquelle elles participent dans l'unité sociale, qui se résout dans l'unité divine.

L'intelligence seule n'est pas la vie, car la simple vue de la vérité ne nous unit point à elle. C'est par l'amour qu'elle nous devient propre, qu'elle s'assimile, pour ainsi dire, et s'identifie à nous, que nous devenons *un* avec elle, avec les autres intelligences qui la possèdent comme nous, et avec Dieu qui est la vérité substantielle elle-même. Et comme l'amour, l'Esprit est la vie, la participation à l'amour : à l'Esprit de Dieu, qui se donne à nous avec le Verbe, est aussi notre vie, vie infinie dans son essence et destinée dès-lors à se développer sans fin.

La loi de l'amour, de l'amour supérieur, social, universel, est donc *la loi de vie*, de la vie propre et véritable de la créature intelligente ; loi opposée à celle de l'amour organique et individuel, en tant que celui-ci, principe du mal, cause effective du désordre, du *péché*, lorsqu'il prédomine, tend à séparer l'homme du bien universel par sa nature, en l'abaissant vers la sensation, ou vers le variable, le contingent, le relatif : et cette tendance à descendre des régions

lumineuses du vrai, immuable, nécessaire, absolu, dans les ténèbres de la sensation, est *la loi de mort*, puisqu'elle concentre l'homme dans ce qu'il y a de *mortel* en lui, et le sépare du principe même de toute vie *spirituelle*, de la vie une, éternelle, infinie, à laquelle tous les êtres intelligents sont appelés à participer, de la vie de Dieu.

Il suit de là que l'homme, divisé en lui-même, est double en quelque sorte, *duplex homo* : que l'homme organique est en guerre contre l'homme moral et intelligent, que *la chair convoite contre l'esprit*, et tend à se l'assujettir ; en d'autres termes, que, par l'un des deux amours actuellement opposés qui existent en lui, il tend à s'unir, à s'identifier à la création inférieure, en même temps que, par l'amour contraire, il tend à s'unir, en s'élevant toujours, au principe infini de la Création même.

Que si le premier de ces deux amours prévaloit sur le second d'une manière absolue, si la *chair* parvenoit à pleinement assujettir l'*esprit*, l'homme ne vivroit plus que de la vie organique, de la vie de l'animal, et demeureroit immuablement sous les lois nécessitantes de cet ordre d'êtres, à jamais séparé de Dieu et de la véritable vie. En fortifiant l'amour supérieur, l'incessante effusion de l'Esprit divin lui rend la liberté, sans détruire le combat des deux amours qui l'attirent simultanément en

des directions différentes : seulement elle lui donne la faculté de déterminer librement le triomphe de l'un ou de l'autre ; et si cette effusion s'arrêtoit, l'amour brutal prévalant dans l'homme, le combat cesseroit, et désormais une éternelle nécessité peseroit irrévocablement sur lui.

Si bas qu'il soit volontairement tombé, comme il conserve toujours en soi à quelque degré la lumière du vrai, qu'une secrète puissance l'attire vers le bien, l'homme, sous la tyrannie de l'amour organique, ne jouit pas, ne sauroit jamais jouir de cette espèce de paix, de bien-être aveugle, qui est le partage de la brute. Plus il se rapproche d'elle ou plus il se dégrade, plus le principe supérieur de sa nature est en souffrance et réagit énergiquement contre le principe inférieur ; et de là cette angoisse inexorable, ce *ver* immortel qui habite au fond de tout être désordonné.

L'amour supérieur prévaut-il, au contraire, sur l'amour inférieur, il y a paix, contentement, parce que tout dans l'homme est ordonné selon les lois immuables de sa nature ; et il y aura *bonheur* ou pleine jouissance du bien, lorsqu'après la dissolution de l'organisme actuel, un nouvel organisme plus parfait, plus en rapport avec sa nature intelligente et morale, permettra que l'unité humaine reçoive

sa consommation. [1] Le combat encore aura cessé, mais par le triomphe final de l'ordre.

Balancé entre ces deux amours opposés, l'homme est ici-bas évidemment dans un état d'épreuve et de passage, puisque sa tendance n'est pas fixée. La vie présente est comme le travail de sa formation, qui doit s'accomplir par son concours à l'action divine. Mais la prédominance de l'amour supérieur sur l'amour inférieur qu'implique cette complète formation, n'est que la prédominance de l'universel sur l'individuel : donc la loi générale de l'amour, ou la domination de l'esprit sur la chair et ses convoitises, se résout dans la loi de sacrifice, dans la préférence des autres à soi, du tout vivant à chacun de ses membres, de la société à l'individu.

1 De là cette aspiration, qui est celle de tout homme qui sent ce qu'il est, et pressent ce qu'il sera : *Quis me liberabit à corpore mortis hujus?* S. Paul.

CHAPITRE III.

DE L'AMOUR DANS L'HOMME ORGANIQUE.

On a vu qu'à raison de ses deux natures organique et intelligente, il existe dans l'homme deux amours, ou que l'amour existe en lui à deux états divers, relatifs à chacune de ces deux natures. Bien qu'ils se modifient mutuellement, à cause de l'unité personnelle de l'être auquel ils appartiennent, nous considérerons séparément chacun de ces amours divers, pour mieux comprendre ensuite les rapports qui les unissent et l'action qu'ils exercent l'un sur l'autre.

L'amour inférieur est dans l'homme ce qu'il est dans tous les êtres organiques, le principe qui les anime et les vivifie. Il concourt, selon son essence, à tous les phénomènes physiologiques, comme il concourt, dans un autre ordre, aux phénomènes physiques et chimiques. Uni à l'intelligence, à l'état aussi où elle existe dans les êtres au-dessous de l'homme, ou dans les êtres qui, privés de la vision de Dieu, ne perçoi-

vent que le variable et le contingent, il produit la sensation, qui, sous ses deux modes généraux, se résout dans le plaisir et la douleur; et la sensation excite et dirige, dans la plupart des cas, l'activité spontanée de ces êtres.

En tant que relative à l'amour, la sensation correspond à divers ordres de phénomènes internes ou d'impressions, qui ne sont elles-mêmes que des modifications de l'amour organique et des modes généraux sous lesquels il se manifeste. Ainsi les impressions reçues par les sens diffèrent entre elles de genre, suivant les différences qui subsistent entre les sens eux-mêmes; et en outre elles diffèrent dans chaque genre, suivant la différence des objets dont l'action les éveille.

Considérées dans leur rapport avec l'essence même de l'amour, principe efficace *d'union*, les sensations peuvent se diviser en positives et en négatives. Les premières ne sont que l'amour se portant vers tout ce qui sert à la conservation et à la propagation de la vie. Les secondes ne sont encore que l'amour repoussant tout ce qui peut nuire à cette même vie.

Ces impressions internes, tant positives que négatives, se manifestent elles-mêmes sous trois formes.

Les *appétits*, par lesquels l'être se porte vers tout

ce qui est nécessaire à l'entretien et à la réparation de l'organisme :

L'attrait, qui rapproche les deux sexes et d'où dépend la perpétuité des espèces :

La *sympathie*, qui unit soit le père et la mère aux enfants, soit les individus dans certaines espèces, lorsque ce commencement de société aveugle est nécessaire à leur conservation.

A ces impressions positives correspond le plaisir dans l'ordre général des choses.

Les impressions négatives sont : la *répugnance*, qui éloigne l'être de ce qui seroit nuisible à son organisme ; *l'aversion* et *l'antipathie*, qui le portent à fuir, ou à attaquer les êtres dangereux pour lui.

A ces impressions négatives correspond la douleur dans l'ordre général des choses.

Comme être organique, l'homme est soumis à toutes ces impressions. Mais, ainsi qu'on le verra bientôt, combinées avec l'amour supérieur et modifiées par lui, il en résulte, sous l'influence de la liberté, des phénomènes nouveaux, qui n'ont rien d'analogue dans l'être purement organique. Soumis à des lois nécessitantes, celui-ci agit toujours conformément à sa nature. Une force invincible le retient dans l'ordre, et l'amour en lui est toujours réglé, parce que le plaisir et la douleur qui excitent et dirigent son activité, sont toujours en rapport

exact avec les causes qui peuvent agir sur la vie, soit pour l'entretenir, soit pour l'altérer. Il y a correspondance parfaite entre la sensation et le but de la sensation, qui est la conservation de l'être, tandis que cette harmonie, comme nous le dirons tout-à-l'heure, est souvent troublée dans l'homme, et même renversée fondamentalement.

L'instinct, qui n'est pas la sensation, qui même est quelquefois opposé à la sensation, a visiblement quelque chose de moins individuel, et par conséquent l'amour relatif à l'instinct offre un caractère plus élevé que l'amour purement sensitif. En plusieurs circonstances, il implique la préférence des autres à soi. L'animal meurt pour ses petits, l'abeille pour la communauté dont elle est un des membres. Cependant ce n'est là encore que l'amour organique. Les actes qu'il détermine ne sont qu'un sacrifice aveugle fatalement imposé à l'individu pour la conservation de l'espèce. Tout se passe dans une sphère que n'éclaire point la lumière immédiate du Verbe, où ne rayonne point la splendeur du vrai, où Dieu est voilé à ceux qui l'habitent, où nulle vie que la vie bornée et fugitive de l'organisme.

Otez la conscience qu'il a de soi, des modifications qu'il éprouve, des actes qu'il accomplit spontanément, l'animal ne présente même, sous le point de vue où nous le considérons en ce moment, aucun

phénomène qu'on n'observe également dans le monde inférieur ; car là aussi chaque corps est, quand l'exige la conservation et le développement du tout, *sacrifié* en vertu des mêmes lois essentielles ; et les transformations incessantes qu'opèrent leurs combinaisons chimiques, en sont un exemple permanent.

CHAPITRE IV.

DE L'AMOUR DANS L'HOMME INTELLIGENT.

La vie de l'être intelligent n'étant qu'une participation de la vie une et universelle ou de la vie divine, le principe de vie ou l'amour lui imprime dès-lors une tendance vers Dieu, tendance opposée à celle de l'amour organique ou individuel qui le concentre en lui-même, parce qu'il n'a pas d'autre terme que l'organisme. Cette tendance vers Dieu se manifeste dans l'intelligence par le besoin de connoître et de concevoir, dans l'amour par le besoin de posséder plus intimement l'objet de la connoissance. Car, de même que le vrai n'est que Dieu connu, le bien n'est que Dieu possédé, et le sentiment de cette possession ou de l'union avec l'objet de l'amour, est le bonheur, qui n'est que la plénitude de la vie.

Cette plénitude de vie ne sauroit ici-bas appartenir à l'homme, et pendant la durée sans fin de son existence future, elle ne sera encore que l'éter-

nel objet de ses aspirations, le but dont il approchera perpétuellement et qu'il n'atteindra jamais; car posséder en soi la plénitude de la vie, la vie infinie, ce seroit posséder Dieu pleinement, et le posséder pleinement ce seroit être transformé, absorbé en lui. Il n'en est pas moins vrai que l'amour supérieur, au degré où il existe actuellement dans l'homme, tend nécessairement vers le bien, c'est-à-dire vers Dieu, afin d'unir à lui l'être qu'il anime, et c'est-là son essence. L'extinction totale de cet amour, qui prend en théologie le nom de grâce [1], la totale séparation de l'Esprit divin, dont il n'est qu'une effusion, une participation, seroit une véritable mort, puisque, à ses différents états, l'amour est la vie pour tous les êtres.

Dans l'homme intelligent, comme dans l'homme organique, il se manifeste sous deux modes généraux, l'un positif, l'autre négatif, auxquels correspondent, non plus la sensation physique de plaisir et de douleur, mais le sentiment moral de joie et de tristesse.

Sous son mode négatif, il est la *haine;* et la haine a pour terme le mal, comme l'amour positif a le bien pour terme, le même principe qui porte l'être

[1] Χάρις, l'amour le plus pur, le plus universel, le plus élevé, l'amour infini.

à s'unir à celui-ci, le portant à se séparer de celui-là.

Le mouvement de l'amour, vers un bien auquel l'être tend à s'unir et n'est pas encore actuellement uni, est le *désir;* et pour tous les êtres intelligents le désir sera éternel, puisque le bien qui est l'objet de leur amour est infini.

Le désir, joint à la croyance que l'union s'accomplira ou peut s'accomplir, est l'*espérance.*

Ce que le désir est à l'amour, la *crainte* l'est à la haine.

La crainte, jointe à la croyance que le mal qui est son objet s'acccomplira, est la *désespérance* [1].

Ces différentes formes de l'amour, sous ses deux modes positif et négatif, produisent, en se combinant et se modifiant l'une l'autre, des formes secondaires de plus en plus complexes, comme les idées elles-mêmes se combinent et se modifient; d'où résultent les nuances sans nombre de la pensée et du sentiment. Mais tous ces sentiments divers, relatifs aux rapports de l'être avec ce qui est extérieur à lui, ont un même principe identique, et ne sont jamais en soi que des manifestations variées de la vie rigoureusement une qui l'anime.

[1] Ce mot est ici philosophiquement plus exact que celui de *désespoir,* auquel l'usage attribue un sens moins précis dans ses nuances diverses.

Aussi, examinés attentivement, est-il aisé de reconnoître qu'ils se rapportent tous à la conservation et au développement de cette vie qui tend sans cesse à se dilater dans le bien, comme l'intelligence dans le vrai.

Mais le vrai et le bien étant une même chose radicale, c'est-à-dire, Dieu même en tant que l'objet soit de l'intelligence, soit de l'amour; en un mot, le bien étant comme le vrai, avec lequel il est identique, nécessaire, immuable, un, absolu ou infini; il s'ensuit que l'amour, en tendant vers le bien, tend à unir les êtres dont il est la vie commune, et ultérieuremet à l'union infinie avec Dieu, qui, si elle pouvoit se consommer, détruiroit complètement l'individualité; et par conséquent l'amour supérieur est opposé par sa tendance à l'amour inférieur, l'amour organique, qui fixe l'homme dans cette même individualité. Il tend à le soustraire à l'empire de la sensation, pour le transporter dans un ordre où la vie ne correspond plus à la forme particulière et limitée qui constitue la nature humaine, mais à la forme universelle et infinie qui est Dieu. De même que, sous l'influence de l'amour inférieur et par son efficace, les éléments inorganiques sont ramenés à l'unité organique ou individuelle; ainsi l'amour supérieur ramène l'être organique à l'unité sociale, dont le

centre est l'Être infini. Et comme ces deux amours ont une relation essentielle, l'un à l'immuable, au nécessaire, l'autre au variable, au contingent; leur union dans l'individualité personnelle opère, selon la nature propre de chaque être, l'union actuelle du fini et de l'infini, d'où résulte l'unité de raison et l'unité de vie pour tous les êtres intelligents, lesquels, sous ce rapport, ne font qu'un dans le Verbe et l'Esprit divin, qui se communiquent, se donnent à eux, s'incarnent en eux, selon la plus stricte acception du mot.

CHAPITRE V.

DES RAPPORTS ET DE L'UNION DE L'AMOUR SUPÉRIEUR ET DE L'AMOUR INFÉRIEUR DANS L'HOMME.

Les deux amours divers dont nous avons reconnu l'existence dans l'homme, existent également dans toute créature intelligente. Car, d'une part, l'amour inférieur est un élément nécessaire de l'individualité, qui doit, pour être, avoir sa vie propre, la vie physiologique, uniquement relative à l'organisme et rigoureusement circonscrite en lui ; et, d'une autre part, l'amour supérieur est, à un degré quelconque, inséparablement lié à l'amour inférieur, puisque l'intelligence implique la vie de l'intelligence, et que d'ailleurs l'individu exclusivement concentré en soi, sans aucun lien avec le tout, manqueroit d'une condition indispensable de l'existence même. L'amour organique est comme le support de l'amour supérieur qui, infini par son essence, n'a de limites ou ne peut devenir la vie propre d'aucune créature, qu'autant qu'il se spé-

cifie dans l'individualité, laquelle ainsi est le point de leur union. C'est là qu'entrent en rapport et se combinent, selon la nature de chaque être, dans l'ordre particulier dont nous nous occupons, le variable, le contingent, le relatif, et l'immuable, le nécessaire, l'absolu, en un mot, le fini et l'infini; et cette union que la philosophie a crue inexplicable, est, au contraire, le fait primitif qui explique tout, et celui même que l'intelligence conçoit le plus aisément, puisqu'il n'est pas en soi plus difficile à comprendre que l'union, par exemple, de l'idée immuable, nécessaire, absolue de triangle, et son rapport avec le triangle actuellement déterminé, et dès-lors variable, contingent, relatif; ou que l'union et le rapport de l'idée absolue d'intelligence, avec telle intelligence actuellement limitée : et même rien de relatif, de contingent, de variable, de fini n'est concevable que par son rapport et son union avec l'absolu, l'immuable, le nécessaire, l'infini ; car toute idée a ce caractère essentiel et radical, et nulle conception sans l'idée.

Que si maintenant nous recherchons les rapports réciproques de ces deux amours unis dans le même être, nous trouvons d'abord, que relatifs, l'amour inférieur à l'organisme ou à l'individualité, l'amour supérieur à l'universel, à l'infini, à Dieu, ils sont, ainsi qu'on l'a déjà fait observer, opposés

entre eux, quant au terme vers lequel ils tendent. Mais cette opposition, loin d'altérer l'unité de l'être, est une des conditions fondamentales de son existence comme être intelligent fini. Car, sans la tendance vers Dieu, point d'intelligence, et sans la tendance vers l'organisme, point d'individualité. L'harmonie de l'être consiste dans la subordination de ces deux tendances ou de ces deux amours; de sorte que l'amour individuel conserve et développe, au degré que le comporte la nature de l'être, la vie organique, tandis que l'amour supérieur conserve et développe la vie spirituelle, ou se développe lui-même en Dieu.

Excité, dirigé par le plaisir et la douleur, l'amour organique ou individuel, soumis à des lois nécessaires, ne sauroit les violer et s'écarter de sa fin. Il n'en est pas ainsi de l'amour supérieur, qui dépend en partie de la liberté, attribut essentiel des êtres intelligents. Son union avec l'amour inférieur dans l'individualité, produit l'amour de soi ou l'amour personnel, relatif à l'intelligence. En vertu de cet amour, l'homme s'aime nécessairement selon tout ce qu'il est, il s'aime comme être organique, puisque sans l'organisme il n'existeroit point individuellement; il s'aime comme être intelligent, c'est-à-dire, en tant qu'il participe au Verbe divin ou possède le vrai; et cet amour peut avoir

pour dernier terme actuel, ou l'homme lui-même possédant le vrai, ou le vrai conçu en soi, c'est-à-dire Dieu se communiquant, se donnant à l'homme, et devenant ainsi immédiatement son bien.

De là les divers états soit ordonnés, soit désordonnés de l'amour éclairé et libre. Car il peut, premièrement, se porter en quelque sorte vers l'organisme, non plus au degré seulement que le prescrivent les lois de l'ordre, ou pour la conservation de ce qui constitue radicalement l'individualité personnelle de l'être, mais en violant, au contraire, doublement ces mêmes lois : et d'abord les lois de la nature intelligente, en confondant le bien avec le plaisir ou la sensation, et la choisissant pour son terme ; en second lieu, les lois de la nature organique, en abusant de la sensation même et la transformant en une cause destructive de la vie. Car le bien vers lequel il tend par son essence étant infini, il demande nécessairement quelque chose d'infini à la sensation essentiellement finie, et dès-lors cessant d'être en harmonie avec l'organisme, qui ne comporte qu'un certain degré d'excitation et au de-là s'épuise et se brise, il l'use rapidement, l'altère et le détruit.

Secondement, l'amour de soi peut, comme nous l'avons dit, se fixer sur l'être même et s'arrêter en lui, en tant qu'il participe à l'intelligence ; et alors

ce n'est pas le vrai que l'homme aime en soi, mais soi qu'il aime dans le vrai, comme l'avare s'aime dans son trésor ; il est encore individuellement le dernier terme de son amour : ce qui le place manifestement dans un nouvel état de désordre, en le séparant du principe effectif de vie, et l'obligeant de chercher en lui-même, sans pouvoir l'y trouver jamais, le bien infini qui est l'objet naturel et nécessaire de l'amour intelligent.

Une autre conséquence de cet état de désordre, est qu'il s'augmente par sa durée même ; car l'amour inférieur prenant sans cesse plus de force, et l'amour supérieur s'affoiblissant proportionnellement, l'amour de soi tend dès-lors toujours davantage à abaisser l'homme vers la sensation, à laquelle il lui devient d'autant plus difficile de résister, qu'une des suites du péché, par le renversement qu'il opère dans l'homme, est de troubler profondément le rapport harmonique qui devroit exister entre le plaisir et la douleur, d'une part, le bien et le mal, de l'autre, de manière que, à moins de violer les lois de l'ordre relatives à la vie présente, l'amour supérieur est obligé souvent de se détourner du plaisir, à cause de sa liaison passagère avec le mal, et de se porter vers la douleur, à cause de sa liaison également passagère avec le bien. C'est pourquoi Platon s'écrioit : « Il est

« grand le combat, qui décide pour chacun s'il « sera bon ou méchant ! » Hors, certains cas d'aliénation, et toute passion violente constitue une véritable aliénation momentanée [1], le pouvoir d'accomplir ce que commandent les lois de l'ordre subsiste cependant toujours dans l'homme, parce qu'il ne sauroit perdre complètement la liberté, qu'en perdant complètement, avec l'intelligence, l'amour universel, l'amour social, qui lui correspond, et qui en est inséparable.

[1] *Ira furor brevis est.* Horat.

CHAPITRE VI.

CONTINUATION DU MÊME SUJET.

Bien que les deux amours inhérents à la double nature de l'homme ne doivent pas être confondus, néanmoins, à cause de leur union dans le même être personnel, rarement ils se produisent sous leur forme pure. Presque toujours ils sont mélangés, se modifiant l'un l'autre, et c'est ce qu'on voit dans toutes les passions, qui dépendent en partie de l'organisme, puisqu'on en aperçoit le germe dans l'animal, et en partie de l'intelligence, puisqu'elle leur imprime un caractère particulier. Cette action réciproque se manifeste de deux manières. Car l'être intelligent peut joindre et joint en effet souvent un sentiment moral à ce qui n'étoit originairement qu'une sensation; de même que l'organisme peut joindre et joint en effet souvent une sensation à ce qui n'étoit originairement qu'un sentiment moral. Et, par exemple, à la frayeur qui appartient à l'organisme, peut se mêler la crainte

qui n'appartient qu'à l'être intelligent, comme l'appétit s'unit au désir. Et la preuve que ce mélange n'altère point les natures différentes de la sensation et du sentiment, c'est qu'ils se modifient quelquefois dans un ordre inverse, selon qu'ils concordent ou sont opposés, quant au but vers lequel chacun d'eux dirige l'être. Ainsi, ce vers quoi l'être organique se porte avec impétuosité, peut être un objet de crainte et d'une grande crainte pour l'être intelligent : ce qui multiplie à l'infini les nuances des passions, lesquelles, outre leurs combinaisons en quelque sorte directes, présentent, sous ce point de vue, autant de modifications qu'il existe de rapports divers entre l'amour organique et l'amour intelligent.

Lorsque le premier prédomine dans l'homme, sans le porter vers aucun objet déterminé, il en résulte un certain état qu'on a, dans ces derniers temps, appelé *le vague des passions*. Ce n'est au fond qu'un simple désir de la sensation en général, et indéterminé comme elle. Ce désir, qui naît toujours d'un affoiblissement de l'intelligence, alors dans une espèce de sommeil, porte à la solitude, parce que la sensation est par sa nature solitaire ou individuelle. Il produit la mélancolie, sorte de tristesse, organique aussi dans son principe, et qui n'est dans l'être qu'elle tourmente, que la conscience

obscure de la vie supérieure qui lui manque, le sentiment de sa privation.

Selon les lois de l'ordre relatif à l'union des deux natures organique et intelligente dans l'homme, l'amour supérieur doit élever l'amour inférieur en le modifiant, et le transporter dans l'ordre moral en s'unissant à lui. Ainsi l'instinct physique de la reproduction ou l'amour organique qui rapproche les sexes, mélangé de l'amour qui unit les intelligences, de l'amour social, prend un caractère nouveau, d'où dérivent, suivant des lois qu'on exposera plus tard, les relations d'époux et d'épouse, de père, de mère, d'enfant, relations fondamentales qui constituent la famille et par elle la société. Ainsi encore la sensation, modifiant le sentiment du bien et du mal moral, produit ces émotions en partie instinctives, en partie relatives à l'intelligence, que l'homme éprouve à la vue de l'injustice, du crime, c'est-à-dire, de tout ce qu'il conçoit sous la notion de désordre. Mais les lois de l'amour, en cette circonstance, peuvent être violées de deux façons : premièrement, lorsque l'amour supérieur, se détachant de son objet propre, est incliné contre sa nature, par l'amour inférieur, vers ce qui en soi n'est pas le bien, lorsque les impressions organiques l'abusent sur le juste et l'injuste ; secondement,

quand, alors même qu'il se porte, sans se méprendre, vers le bien, l'amour inférieur prédomine, et altère ainsi la liberté. Toutes les fois que ces deux amours sont mélangés dans l'homme, il en résulte cette espèce de trouble sensitif et de mouvement interne qu'on appelle passion. Au contraire, lorsque l'amour supérieur, totalement dégagé de l'amour organique, atteint son plus haut degré d'énergie, un calme parfait l'accompagne, parce que, dans la sphère élevée où il se dilate sans entrave, il ne s'y mêle plus rien d'individuel, et tel est l'amour pur de Dieu, comme quelques ames privilégiées l'éprouvent par intervalle.

La nature de l'homme étant donnée, et non-seulement la nature de l'homme, mais celle de toute créature intelligente, puisqu'il n'en est aucune qui ne soit nécessairement individualisée par un organisme, on comprend que les passions en général sont une conséquence de cette condition fondamentale de l'existence des êtres créés; et que leur caractère, en tant que bonnes ou mauvaises, utiles ou nuisibles, ordonnées ou désordonnées, dépend de leur conformité ou de leur opposition aux lois qui président à l'union des deux amours divers qu'elles impliquent. L'amour universel attire vers le bien, qui est son objet; et l'amour sensitif, en individualisant l'amour universel dans l'être organique,

rend propre ce même bien, indivisible par son essence ; et en passant ainsi dans le domaine de la sensation, le sentiment moral unit sans les confondre le monde intellectuel, nécessaire, absolu, et le monde physiologique des réalités variables et contingentes. Soumises à l'esprit et dirigées par lui, les énergies aveugles coopèrent à des fins étrangères à l'organisme, comme les forces brutes de la nature, asservies à l'intelligence, coopèrent au but qu'elle s'est proposé.

A raison même de leur liaison essentielle avec l'organisme ou avec la limite, les passions témoignent de l'infirmité de la condition humaine, et généralement de la condition de toutes les créatures. Mais elles témoignent aussi de sa grandeur ; car, dans leur complexité, elles impliquent et le mouvemeut vers Dieu, et l'obstacle qui sépare de lui. Seul il est sans passions, parce que seul il est sans limite ; et, à mesure que les êtres réalisés par sa puissance se rapprochent de lui, s'unissent à lui, progressivement dégagée de l'élément relatif au corps, la passion devient plus semblable à l'amour un et universel, qui forme la vie éternelle, immuable, indivisible de l'Être infini.

CHAPITRE VII.

RAPPORTS DE L'AMOUR ET DE L'INTELLIGENCE DANS L'HOMME.

Quoique, pour étudier l'homme, on soit contraint de le décomposer, on doit néanmoins se souvenir toujours que sa nature dont on recherche les lois se compose, comme celle de Dieu même, de propriétés essentielles rigoureusement inséparables, et que, des phénomènes qu'il présente, il n'en est pas un seul de concevable, pas un seul de possible, si les trois énergies qu'implique l'idée générale de l'être, ne concourent à sa production. Ainsi l'amour et l'intelligence se supposent mutuellement, et dès-lors exercent l'un sur l'autre une influence réciproque. Sans intelligence, nul amour, dans le sens élevé de ce mot, puisque l'amour a pour objet le bien, lequel encore une fois est identique avec le vrai, et que pour se porter vers le vrai il est nécessaire de le connoître.

Mais, s'il n'est point d'amour sans intelligence, il n'est point non plus d'intelligence sans amour ; car

c'est l'amour qui opère l'union, et conséquemment c'est par lui que l'être intelligent est uni au Verbe. Par la même raison il est aussi le principe intime et secret, qui, en unissant les idées, forme l'unité de l'intelligence et sa vie, comme à un autre état, en unissant les éléments physiques de l'être, il forme l'unité de l'organisme et sa vie. De même, en effet, qu'il existe, outre les formes diverses, des relations harmoniques qui les déterminent à se combiner suivant un certain ordre, il existe de semblables relations entre les idées, qui ne peuvent pas plus que les formes être combinées arbitrairement. Mais comme, en même temps, les formes harmoniques ne sauroient se combiner effectivement en un tout organique dans lequel elles participent à la même vie au sein de la même unité, si un principe différent d'elles n'opère leur union ; ainsi les idées, qui ne sont que les formes mêmes à l'état typique, ne sauroient non plus se combiner en un tout vivant, si le principe qui unit les formes ne les unissoit aussi, et les mots mêmes dans le langage, par une sorte d'attraction qu'en ce dernier cas surtout, chacun peut aisément observer en soi ; et toute psychologie qui ne tient pas compte de cette action d'un genre spécial, s'égare forcément dans ses théories, et n'établit que des lois incomplètes ou fausses.

D'une autre part, n'est-ce pas l'amour qui, sous

la modification du désir, excite l'attention ou la force intellectuelle par laquelle l'être pénètre de plus en plus dans le vrai? Et le vrai lui-même ayant avec l'amour des rapports intimes qui ne peuvent être connus que lorsque les termes de ces rapports existent dans l'être intelligent, il en résulte qu'à cet égard encore l'amour est une condition de la connoissance. En effet, si la raison existant pleine, entière, dans toute sa vigueur propre, l'amour n'est pas proportionnellement développée dans l'homme; privé d'un élément de la pensée humaine, un ordre immense de réalités se dérobe à sa compréhension. L'éloquence, la poésie, les arts, sont pour lui comme s'ils n'étoient pas : le Beau lui échappe.

Le monde moral lui est également voilé ; il manque de cette *intelligence du cœur*, dont la philosophie biblique sentoit si vivement l'importance, et qui seule révèle les mystères intimes de la vie. Celui qui n'aime pas, que sait-il de tout ce qu'il est le plus utile de savoir, de tout ce qui intéresse le plus profondément l'humanité, et lui apparoît avec le plus de grandeur? Que saisit-elle jamais aussi avidement que les vérités évangéliques? Quelle doctrine influa jamais au même degré sur ses destinées, lui imprima une impulsion égale dans toutes les voies du perfectionnement? Et qu'est-ce que l'Évangile, sinon la plus magnifique, la plus sublime inspiration de l'amour?

Il est le lien qui unit chaque être à la société universelle des intelligences, à la société divine, éternelle, infinie : donc encore, sans lui, nul moyen de participer à ce qui ne se trouve qu'en elle, ou de se développer perpétuellement dans le Vrai. Mais l'amour qui nous unit à Dieu en nous unissant à l'immense société dont il est le principe et le centre, forme la véritable vie de l'être intelligent. Conséquemment quiconque se sépare de cette société, hors de laquelle nul progrès possible, pose au développement de sa vie une limite contre nature. Et comme le développement qu'il arrête est infini par son essence, il y a, dans cette créature désordonnée, privation infinie de vie, et mort en ce sens.

Cependant il lui reste tout ce qui peut être conçu comme individuel dans l'intelligence, les perceptions, les idées acquises subsistantes dans le *moi*, l'amour primitif qui les ramène à l'unité intellectuelle, mais détaché de sa source, et transformé dès-lors dans le simple amour individuel de soi. De ce qui lui avoit été donné, elle n'a rien perdu, et c'est là son supplice ; car sa nature mutilée, sanglante ne seroit désormais, si toute volonté déréglée ne rentroit tôt ou tard dans l'ordre, qu'une plaie éternelle.

Le langage commun, source inépuisable et trop négligée de lumières philosophiques, confirme ces

observations. Tous les jours on dit : « Comment « comprendroit-il? Il ne sent pas. S'il sentoit, il « pourroit comprendre. » Et cela est visible pour toutes les choses de l'ordre moral, comme pour celles qui dépendent de l'art dans ses différentes branches. L'intelligence précède l'amour; il dérive d'elle et de la puissance; mais ni la puissance, ni l'intelligence ne peuvent non plus se développer sans lui, subsister sans lui. Quoique d'essence diverse, ces trois grandes énergies qui s'impliquent l'une l'autre nécessairement, forment une seule unité substantielle, celle de l'Être soit infini, soit fini; et la dernière des créatures, la plus abaissée dans la série où chacune a sa place déterminée par les lois de l'ordre universel, est une comme Dieu, et *trine* comme Dieu.

CHAPITRE VIII.

DU BEAU.

Les facultés primitives et radicales, qui ne sont que les propriétés générales de l'Être, donnent naissance par leur combinaison, ainsi qu'on l'a vu et qu'on le verra encore, à plusieurs ordres de phénomènes complexes, qui supposent, pour être connus, la connoissance antérieure des lois propres de chaque propriété ou de chaque faculté. De ce genre est le Beau, à la fois relatif à l'intelligence et à l'amour. Platon, dans son langage poétique, l'appelle *la splendeur du vrai*. Mais cette définition, l'une des plus belles et même des plus profondes qu'on en ait données, est néanmoins encore trop vague, et ne spécifie pas assez les divers éléments qui entrent dans sa notion, non plus que leurs rapports entre eux. On pourroit dire philosophiquement que le beau est le vrai, en tant qu'il est, dans sa manifestation, simultanément perçu par l'intelligence et senti par l'amour.

En effet, nulle beauté sans vérité, et, selon la juste expression du poète,

> Rien n'est beau que le vrai, le vrai seul est aimable.

En tout, le faux déplaît, choque, repousse : ce qui établit déjà, pour le remarquer en passant, une harmonie fondamentale entre l'ordre moral et celui qui forme le domaine propre de l'art.

Cependant l'idée du beau n'implique pas seulement le vrai, mais le vrai manifesté ; et si l'on se bornoit, comme il semble que l'ait fait Platon, à le considérer en soi, indépendamment de l'intelligence qui le perçoit et de l'amour qui le sent, on pourroit le définir *la forme du vrai*. Que le beau d'ailleurs ne soit pas simplement le vrai, mais le vrai manifesté, c'est ce que chacun aperçoit d'abord. Ainsi l'on ne dira pas de la substance absolue, qu'elle est belle, de l'Être infini conçu abstraitement en soi, qu'il est beau ; tandis que Dieu, éternelle manifestation de la substance ou de l'Être infini, est la suprême beauté.

Le beau, en troisième lieu, doit être perçu par l'intelligence, puisqu'il a pour principe le vrai. Et comme le vrai manifesté est ordre ou unité dans la variété, l'ordre est aussi de l'essence du beau, et il y a beauté partout où il y a ordre. Sous ce

rapport, l'univers est le type du beau fini, comme Dieu l'est du beau infini.

Enfin, le beau perçu par l'intelligence doit être simultanément senti par l'amour ; car tous les êtres se portent naturellement vers ce qui est beau, tendent à s'y unir ; et ce mouvement n'est, dans son principe, que la tendance innée de toutes les formes particulières vers l'unité, pour reproduire la forme universelle, la forme divine. Le vrai, considéré comme simple objet de l'intelligence, n'est pas proprement le beau. Et, par exemple, on n'appliquera point à la définition du triangle, ou à toute autre vérité abstraite, la notion de beauté. Par une raison analogue, le nombre expression pure de l'élément négatif des êtres, est en dehors de la sphère du beau. Au beau correspondent toujours une idée et un sentiment. On ne le voit pas seulement, on est encore attiré vers lui. Cet acte complexe de l'intelligence et de l'amour est l'admiration.

Le beau, ainsi qu'on vient de l'expliquer, renfermant deux choses, le vrai et la manifestation du vrai, ou son expression distincte de lui ; le beau, disons-nous, peut être considéré principalement dans l'un ou l'autre de ces deux termes, dont il suppose néanmoins constamment l'union.

Le premier de ces termes, ou le vrai conçu en soi, n'est autre chose que l'immuable, le néces-

saire, l'absolu. Le second est le variable, le contingent, le relatif, excepté en Dieu, où la manifestation s'identifiant avec ce qui est manifesté, est comme lui absolue, nécessaire, immuable ; et c'est pourquoi Dieu est le type essentiel du beau.

Dans l'ordre de la Création, plus le beau est élevé ou se rapproche de ce type, plus l'intelligence et l'amour s'attachent à ce qu'il renferme d'absolu ou au vrai en lui-même. Plus, au contraire, on descend dans ce même ordre, plus l'intelligence et l'amour s'attachent à ce qu'il y a de relatif dans le beau, ou à la manifestation du vrai. Ainsi un objet commun, hideux même, représenté par la parole ou par le pinceau, emprunte sa beauté non du vrai en soi, mais de la vérité de l'expression : et ceci a lieu également dans l'ordre physique et dans l'ordre moral.

A mesure qu'on s'élève dans une sphère plus haute, dans l'éternelle région des essences, le vrai pur devient l'élément principal du beau, parce que le vrai et sa manifestation tendent de plus en plus à s'identifier, comme en Dieu même. On s'approche, pour ainsi parler, du beau substantiel ; et, dans tous les ordres du beau, cela l'est davantage, qui l'est tout ensemble et en soi-même et dans son expression.

Ce qu'on appelle *le beau idéal*, ou *l'idéal du beau*,

n'est, comme on le voit, que le vrai pur, ou l'idée, le type, le modèle éternellement subsistant en Dieu, et qui, réalisé hors de Dieu sous des conditions matérielles, resplendit à travers l'enveloppe dans laquelle il s'est incarné. Ainsi les êtres s'incarnent dans la forme étendue, la pensée s'incarne dans le langage, les grandes lois de l'ordre moral dans les actes d'amour ou dans le sacrifice volontaire de soi; et le beau n'est complet, il n'a dans l'univers d'existence effective que par cette incarnation de son type idéal. Antérieur à l'art, plus vaste que l'art, puisque la vertu, pour choisir ici ce seul exemple, renferme en soi une beauté primitive indépendante des formes dont l'art peut la revêtir, il reluit de toutes parts dans l'œuvre de Dieu, qui n'est que le reflet, et, sous une infinie variété d'aspects ramenés à l'unité par l'harmonie de leurs rapports, la manifestation à jamais progressive de Dieu même.

LIVRE CINQUIÈME.

RAPPORTS DE L'HOMME AVEC LE PÈRE OU LA PUISSANCE DIVINE.

CHAPITRE PREMIER.

LOIS GÉNÉRALES DE LA FORCE DANS L'HOMME.

Inséparable de la substance, la force n'est, comme on l'a montré, qu'une communication de la Puissance du Père. Elle soutient et développe toutes les existences, et toujours une, toujours identique, quelle que soit la variété de ses fonctions, elle est, quant à son essence, dans chaque être fini, ce qu'elle est dans l'Être infini. Les modes divers de sa manifestation résultent de la diversité des formes auxquelles elle est unie par l'amour, ou des différentes natures des êtres. Dans l'homme, être organique et intelligent, elle se divise en force organique et force intellectuelle. Toutes deux sont spontanées, c'est-à-dire dépendantes d'un principe interne qui, par sa vertu propre, les détermine immédiatement à l'action. Ce principe est le

moi actif, nécessité dans l'être organique, libre dans l'être intelligent où il devient la volonté, et la liberté n'est en effet qu'une volonté éclairée ou intelligente.

Mais, soit dans l'être intelligent, soit dans l'être organique, le moi actif dépend lui-même de quelque chose de distinct de lui, qui l'excite et le détermine. Examinons d'abord ce qu'est dans l'être organique ce principe déterminant.

En rapport seulement avec le variable, le relatif, le contingent, l'être organique, dépourvu d'idées, incapable de percevoir Dieu et le vrai en Dieu, n'a que des sensations qui résultent de la combinaison de l'intelligence et de l'amour à l'état inférieur où ils existent en lui. Mais les sensations purement passives ne peuvent être par elles-mêmes un principe déterminant. Il y a donc dans l'être organique un autre principe qui détermine son moi actif. Ce principe est l'instinct, qui, d'ordinaire, uni harmoniquement à la sensation, en diffère néanmoins radicalement, et qui de plus implique une certaine efficace, celle de la forme actuellement vivante, ou de l'intelligence et de l'amour, selon le mode spécial qui les caractérise dans le monde purement organique. Et comme les lois régulatrices de l'instinct sont nécessitantes, il dirige toujours sûrement le moi vers la fin naturelle de l'être.

La volonté dépend aussi de quelque chose qui la détermine sans altérer sa liberté : et ce principe déterminant n'est encore que l'intelligence et l'amour, selon le mode spécial où ils existent dans l'être doué de personnalité. Car toute volonté implique une vue de l'intelligence et un mouvement de l'amour. D'où il suit que les lois de la force dans l'homme être organique et intelligent , dérivent tout ensemble et des lois de l'instinct, et des lois de l'intelligence et de l'amour , tels qu'ils subsistent dans les êtres affranchis de la fatalité.

La force dirigée par l'instinct tend à la conservation et au développement de l'être organique, ainsi qu'à sa propagation ou à la conservation de l'espèce.

La force dirigée par l'intelligence et l'amour supérieur, tend à la conservation et au développement de l'être intelligent dans l'unité sociale ou divine.

L'une a pour terme l'individu, l'autre a Dieu pour terme.

Mais, à cause de l'unité individuelle , ces deux forces se combinent dans l'homme de la même manière que s'y combinent ses deux natures elles-mêmes, ou , pour parler plus exactement, les deux éléments constitutifs de sa nature complexe ; c'est-à-dire, qu'en vertu de leurs rapports mutuels, l'instinct et l'amour intelligent réagissent sans cesse l'un sur l'autre.

Purement relatif à l'organisme, l'instinct évidemment doit être subordonné, mais en de certaines limites, à l'intelligence et à l'amour qui lui correspond, afin, d'une part, que les deux natures subsistent, sans se confondre, avec leur caractère distinctif, et, d'une autre part, que la volonté, égarée par quelque erreur de l'intelligence, ne détruise pas l'organisme, moyen nécessaire de l'existence individuelle. En effet, la volonté commande à la force organique mais seulement en ce qui touche les fonctions de l'organisme plus spécialement relatives à la vie intellectuelle et morale. Tous les actes intérieurs immédiatement relatifs à l'organisme seul, s'accomplissent indépendamment d'elle : quelquefois elle peut les troubler ; elle ne les dirige habituellement ni les détermine. L'ordre règne et l'homme se conserve, lorsque l'instinct est soumis à la volonté, parce que l'intelligence et l'amour doivent tendre aussi à la conservation de l'organisme, autant qu'il ne met pas d'obstacle à la vie supérieure. Dans le cas contraire, la volonté doit combattre son action et la réprimer, sans quoi les lois de la nature humaine seroient interverties radicalement.

Avant d'aller plus loin, résumons ce qui précède, en en montrant l'étroite liaison avec les principes généraux établis antérieurement : car l'imperfec-

tion du langage qui oblige quelquefois d'employer les mêmes mots pour exprimer des nuances de pensée différentes, pourroit, si l'on perdoit de vue les idées fondamentales et leur enchaînement, produire quelque confusion dans l'esprit.

Ce qu'il y a de primitif dans l'homme, comme dans tous les êtres, c'est la substance indivisiblement une, laquelle implique trois propriétés essentielles et nécessaires, la force qui la réalise incessamment, la forme qui la détermine, l'amour qui, en unissant la force et la forme, les ramène à l'unité de la substance, et constitue proprement la vie.

Forme et nature sont synonimes : la nature d'un être c'est sa forme, sa forme c'est sa nature, ou ce qui le détermine et le distingue spécifiquement de tout autre être. Nous disons *spécifiquement*, parce que les êtres de même nature sont encore distingués *numériquement* les uns des autres, par la seule limite.

A mesure que les natures ou les formes s'élèvent, elles deviennent plus complexes et se rapprochent ainsi de la forme infinie, de la forme divine qui, dans son unité absolue, renferme toutes les formes possibles.

Considérée dans ses rapports avec les deux ordres d'êtres organiques et intelligents, la nature humaine

contient en soi ce qui caractérise chacun d'eux, et par conséquent les propriétés générales de l'être subsistent dans l'homme à deux états ou sous deux modes liés harmoniquement.

Quoique chacune de ces propriétés essentiellement distinctes ait sa fonction propre, nécessairement toujours unies, il n'est pas un seul phénomène qui n'implique leur concours simultané.

La substance ayant conscience de soi et de ce qui se passe en soi, de ses modifications et de ses actes, constitue le *moi*, et le moi est passif et actif. Le moi actif résulte de l'union de la substance et de la force.

Mais la force est, par sa nature, indéterminée; pour qu'elle agisse, il faut donc que quelque chose la détermine.

Ce qui détermine la force, c'est l'intelligence et l'amour à l'état où ils existent, soit dans les êtres organiques où ils prennent le nom d'instinct, soit dans l'ordre supérieur des êtres pensants et libres.

Dans ce dernier ordre, le moi actif, c'est-à-dire, la substance à laquelle la force, l'intelligence et l'amour sont simultanément inhérents, détermine l'action de cette même force sous la double influence de l'amour et de l'intelligence : et cet acte premier de la substance ou de l'être complet selon sa nature, est la volonté.

La volonté est donc pour l'être intelligent ce qu'est l'instinct pour l'être organique : et comme le terme dernier de l'instinct est uniquement l'être lui-même considéré soit individuellement soit dans ses rapports avec la conservation de l'espèce, et le terme dernier de la volonté, le tout dont il fait partie, et Dieu enfin en qui ce tout a sa raison d'être, à qui il est uni et tend à s'unir toujours plus pour se conserver et se développer, il s'ensuit que l'instinct et la volonté ont des lois diverses et opposées en un certain sens ; que les lois relatives ou tout étant supérieures aux lois exclusivement relatives à l'individu et à l'espèce, l'instinct doit être subordonné à la volonté, ou la force organique à la force intelligente.

Or il arrive, au contraire, souvent que l'instinct domine la volonté, ou que la volonté pervertie se détourne de sa fin véritable pour se porter vers la fin purement individuelle de l'instinct. Et ce désordre passager étoit inévitable ; car le progrès indéfini qui ne s'accomplit que dans la sphère supérieure de l'être, devant avoir pour résultat la parfaite subordination de l'instinct à la volonté, cette subordination parfaite n'a pu exister dès l'origine : une époque de travail et de lutte a dû précéder. Que si la volonté succombe momentanément dans cette lutte, elle s'affoiblit et passe plus ou moins sous

l'empire des lois nécessitantes de l'organisme. Elle en deviendroit entièrement l'esclave si, par l'influx divin de l'amour supérieur, l'être ne conservoit toujours, à quelque degré, sa liberté ou la puissance de résister à l'amour organique lorsqu'il trouble l'ordre. Et puisque le but ici-bas proposé à l'homme est de parvenir à la perfection que comporte sa nature dans la période de son développement terrestre, et que cette perfection se résume dans l'union harmonique de la volonté et de l'instinct, ou dans la pleine subordination de l'instinct à la volonté, la loi générale de la force est qu'elle tende sans cesse à affranchir l'homme de la tyrannie de l'organisme, par le concours simultané de l'influx divin et du libre arbitre.

CHAPITRE II.

DES CAUSES DÉTERMINANTES DE L'ACTIVITÉ DU MOI, ET DE LEURS RAPPORTS AVEC LA LIBERTÉ.

Soit dans l'être organique, soit dans l'être intelligent, le moi actif suppose, ainsi que nous l'avons dit, quelque chose de distinct de lui qui l'excite et le détermine. Otez, en effet, l'instinct et la sensation, comment concevrez-vous que l'animal agisse? Le moi passif seroit lui-même détruit dans cette hypothèse, et avec lui, par conséquent, toute action propre de l'être organique, réduit à la condition des corps bruts. De même encore, représentez-vous un homme actuellement privé d'intelligence et d'amour, nulle volonté ne sera possible, puisque la volonté implique rigoureusement la connoissance de son objet et le désir de cet objet connu. Aucun être n'agit donc jamais uniquement en vertu de son activité pure, ou, en d'autres termes, nulle activité sans quelque chose qui l'excite et la détermine. L'intelligence, par laquelle l'être connoît le vrai ou

le bien, détermine la volonté, et l'amour l'excite en portant l'être vers le vrai et le bien, c'est-à-dire vers Dieu. Le moi actif, au contraire, est déterminé dans l'être organique par l'instinct et la sensation qui le portent, pour ainsi dire, vers lui-même, comme son dernier terme. Et ces deux tendances opposées existent à la fois dans l'homme, être organique et intelligent.

Cela posé, comment conçoit-on que la volonté soit libre? Indépendamment de toute conception, on doit reconnoître que le libre arbitre est un fait universellement attesté par la conscience du genre humain, et que dès-lors il faudroit, sous peine de déraison, nécessairement l'admettre, quand on ne parviendroit, en aucune manière, à se l'expliquer. Mais il est, ce semble, aisé de montrer qu'il n'est qu'une conséquence des lois précédemment constatées, et que loin d'être un mystère impénétrable à la raison, la liberté humaine s'explique clairement par la raison même lorsqu'elle embrasse tous les termes de cette grande question. Pour cela, considérons la volonté d'abord en soi, puis dans ses rapports avec le moi actif organique.

Considérée en soi, pour bien comprendre comment elle est libre, il faut remonter jusqu'à Dieu, afin d'examiner comment lui-même est libre.

Premièrement, il renferme quelque chose de

nécessaire, et ce quelque chose de nécessaire, qui ne peut point être ou n'être pas, c'est tout ce qui constitue sa nature avec les opérations qui y sont relatives, lesquelles s'accomplissent en Dieu nécessairement.

L'homme aussi renferme quelque chose de nécessaire, et c'est également ce qui constitue sa nature. La volonté ne peut rien sur elle, ne peut la changer en aucune façon; car les essences sont inaltérables.

Secondement, Dieu est libre dans ses opérations extérieures, qui sont toutes implicitement comprises dans l'opération par laquelle il a créé. Nous comprendrons donc comment Dieu est libre, si nous comprenons comment il a pu créer, ou ne pas créer.

Or il a pu créer, parce qu'il a eu, dans le type essentiel de la Création, qui n'est que Dieu lui-même en tant qu'intelligible et participable, un motif infini de créer.

Il a pu ne pas créer, parce que ce type divin ne sauroit jamais être complétement réalisé.

Telle est la liberté de Dieu, et celle de l'homme en est l'image.

En effet, l'homme aperçoit le vrai, le bien, c'est-à-dire Dieu, par son intelligence, résultat de l'union directe avec le Verbe, et il est attiré vers lui par

l'amour, résultat de l'union directe avec l'Esprit divin. Il a donc un motif infini en soi de se porter vers Dieu, ou de vouloir le posséder. Mais il ne peut jamais le posséder pleinement, sans quoi, un avec Dieu, il seroit Dieu même; d'où il suit que ce motif, infini en soi, mais fini par rapport à l'homme, ne sauroit jamais déterminer nécessairement sa volonté. Car la nécessité implique l'absolu, n'est que l'absolu même, et dès-lors aucun être doué d'intelligence et d'amour ne peut comme tel être nécessité que par un motif actuellement absolu.

La privation de tout motif perçu par l'intelligence exclut également la liberté, et c'est l'état de l'être organique. La liberté, en effet, qui implique un choix, implique des motifs, implique l'intelligence; conséquemment là où elle n'est pas, tout est nécessité.

Il y a donc dans l'homme, à raison de sa double nature, deux principes actifs, l'un libre, l'autre nécessité.

Dans quels rapports subsistent-ils ensemble? et quelle influence exercent-ils l'un sur l'autre? Nous avons déjà répondu en partie à ces deux questions si importantes pour la science de l'homme.

Suivant les lois de l'ordre, le principe actif organique doit être subordonné au principe actif intelligent; en d'autres termes, l'amour du vrai, du

bien, ou l'amour de Dieu, doit dominer l'amour individuel ou sensitif. Mais, par une suite inévitable de l'imperfection native, l'amour sensitif ou individuel prévaut fréquemment sur l'amour intelligent ou l'amour de Dieu; et comme sa puissance comparative croît à mesure qu'il prévaut, un des effets de cette prédominance qui constitue le mal moral, est d'affoiblir la liberté.

Les deux principes actifs se combattent donc incessamment, chacun d'eux s'efforçant, pour ainsi parler, de s'asservir l'autre; et l'être dans lequel ils sont unis, étant dès-lors simultanément attiré en des sens opposés, sa volonté tend à se partager.

Mais, d'une part, ces deux amours qui l'attirent en sens contraires, appartenant à deux natures diverses, ne sauroient réciproquement changer ces natures; en d'autres termes, de même que l'amour intelligent, lorsqu'il domine, n'ôte point au principe actif organique son caractère de nécessité, ainsi l'amour organique, lorsqu'il prévaut, n'ôte point au principe actif intelligent son caractère de liberté. La volonté peut devenir de plus en plus foible, mais tant qu'elle est excitée par l'amour supérieur elle est libre, et jamais cet amour ne s'éteint entièrement dans l'homme, parce que l'homme n'est jamais entièrement privé de l'influx divin.

Que s'il s'éteignoit complétement, la volonté dès lors n'étant plus excitée que par l'amour individuel ou sensitif, seroit entraînée dans sa sphère et y ramèneroit l'intelligence même; c'est-à-dire que l'être ainsi mutilé, continuant de percevoir le vrai, mais ne pouvant plus l'aimer comme bien, s'aimeroit lui-même uniquement, rapportant tout à soi comme à son dernier terme, libre d'ailleurs encore dans l'exercice de sa pensée, sans quoi il ne seroit plus un être intelligent, et libre par là même dans le choix de ses actes, nécessités seulement en ce sens que lui seul, en tant qu'être individuel, en seroit nécessairement l'unique et dernière fin : ce qui renferme la privation absolue de la vie divine, car l'amour et la vie ne sont qu'une même chose; et si l'être intelligent pouvait perdre entièrement l'amour qui le porte vers Dieu et l'unit à Dieu, si l'Esprit se retiroit de lui, cet être seroit mort selon sa nature supérieure : il ne seroit plus animé que par l'amour aveugle et sensitif, il n'auroit plus de vie que la vie propre de l'Être purement organique.

Mais, pour revenir à ce qui est plus immédiatement de notre sujet, il est clair, d'une autre part, qu'on ne peut concevoir l'amour sensitif et l'amour intelligent comme deux forces, dont la plus grande, à chaque moment donné, détermine physiquement et invinciblement la volonté. Il peut arriver que, par

exemple, dans une vive et soudaine frayeur, l'instinct de la conservation prédomine au point de lier totalement l'intelligence et par conséquent l'amour supérieur, et par conséquent la volonté, et alors toute liberté cesse. Mais cette perturbation des lois naturelles de l'être ne constitue jamais, hors le cas de folie, un état permanent; elle est, au contraire, toujours très-courte, et bientôt l'intelligence reprenant ses fonctions momentanément suspendues, la liberté renaît.

L'hypothèse que nous discutons suppose faussement que l'amour est une force, tandis que, dans ses rapports avec le moi actif, il n'est que le principe qui l'excite à agir actuellement, ou à user de la force qui lui est inhérente; car ce n'est pas la force qui dispose du moi, c'est le moi qui dispose de la force. Cette première supposition fausse étoit indispensable pour en déduire deux autres, savoir : que l'amour sensitif et l'amour intelligent déterminent physiquement la volonté; et que ces deux amours ne diffèrent l'un de l'autre, en tant que principes déterminants, que par leur degré respectif d'intensité ou d'énergie.

En effet, la force et la force seule est physiquement productive de l'acte; comme aussi deux forces ne peuvent différer que par leur degré respectif d'intensité, la force étant identique en soi.

Rien, au contraire, de moins identique, non quant à leur essence, mais quant à l'état qui les spécifie, quant à leurs termes, leurs fonctions, leurs lois, que l'amour sensitif et l'amour intelligent. Ils diffèrent autant que l'organisme diffère de l'intelligence, et sous les mêmes rapports : et dès-lors il est évident qu'on ne peut pas plus établir entre eux de degrés comparatifs d'énergie, qu'on n'en peut établir, par exemple, entre la chaleur et le son.

D'où il suit :

1°. Qu'à proprement parler, le moi actif, même lorsqu'il est nécessité comme dans l'être organique, n'est jamais déterminé physiquement, ce qui détruiroit la notion même de spontanéité.

2°. Que l'amour sensitif et l'amour intelligent excitent la volonté selon deux modes aussi divers que le sont la nature organique et la nature intelligente, et que par conséquent toutes les fois que la volonté éprouve ces deux genres d'excitation, elle est radicalement libre, parce que, d'une part, elle n'est point déterminée physiquement, et que, d'une autre part, elle a manifestement la puissance du choix, sans quoi jamais elle ne pourroit, ce qui cependant a lieu souvent, préférer au plaisir actuel la souffrance présente, en vue du bien ou d'un motif fondamentalement étranger à l'organisme.

Ce pouvoir de choisir est renfermé entre deux

termes extrêmes qui l'excluent seuls et l'excluent également, savoir, l'amour supérieur à un degré infini, lequel, impliquant un motif absolu, implique une intelligence infinie aussi ; et la privation totale de cet amour, qui constitue la mort spirituelle. Entre ces deux termes, il y a liberté, mais à des degrés divers infinis en nombre. Plus l'amour supérieur est énergique, plus la liberté est grande, ou plus l'être intelligent a de facilité pour vouloir selon sa nature ; en un mot, l'homme est d'autant plus libre que l'effusion de l'Esprit divin est plus abondante en lui. Sous l'empire exclusif de l'amour organique, il seroit soumis, dans une sphère plus haute, à la même fatalité que l'animal.

De ce que tout est lié dans l'ensemble des choses suivant un ordre établi de Dieu, voulu de lui dès-lors et maintenu par sa toute puissance, on a conclu que, la volonté et la puissance d'aucune créature ne pouvant prévaloir contre la volonté et la puissance de Dieu, aucune créature n'étoit réellement libre, ou que toutes elles obéissoient fatalement et nécessairement aux lois constitutives de l'ordre universel.

Il existe certainement dans l'univers un ordre nécessaire que les agents libres ne sauroient ni détruire ni intervertir ; mais cet ordre qui embrasse tous les êtres, tous les degrés et tous les modes d'être, impli-

que les agents libres eux-mêmes et leur action propre exempte de contrainte et de nécessité; et nous avons montré, en traitant du *mal*, comment le désordre que produit en eux l'abus de la liberté, n'affectoit point l'ordre universel inaltérable en soi, naissoit et mouroit, pour ainsi parler, dans l'individu volontairement abaissé ou arrêté dans son développement, de même qu'une multitude d'individus de nature inférieure, animaux ou plantes, le sont également par des causes externes.

Ainsi que la Création entière, l'homme a sans doute une fin à laquelle il doit nécessairement tendre, et l'homme en effet, l'homme complet, permanent, ou l'humanité à la fois multiple et une, s'avance d'un mouvement ininterrompu vers cette fin, ce but immuable dont elle doit approcher sans cesse; et quand l'homme individuel s'en écarte en mésusant de sa liberté, il s'en va seul là ou sa passion désordonnée l'entraîne, il se sépare de l'humanité, sans pouvoir jamais ni la détourner de sa fin, ni, en aucune manière, empêcher son progrès que détermine une force supérieure. Il y contribue même par le plus grand nombre de ses actes, comme nous l'avons expliqué ailleurs; et ramené tôt ou tard dans les voies d'où il est sorti pour sa perte, la puissance même des lois qu'il a volontairement transgressées, le porte, après une déviation plus ou moins pro-

longée, mais toujours passagère, à vouloir et à effectuer librement, avec l'aide ou le concours de Dieu radicalement indispensable, sa propre réhabilitation.

Rien donc de moins opposé, quoiqu'on en ait dit, que la coexistence d'un ordre nécessaire et du libre arbitre. De plus, on ne sauroit rejeter celui-ci sans tomber aussitôt dans d'énormes absurdités et des contradictions palpables. En effet, ceux qui nient la liberté humaine sont forcés de nier ou que l'homme ait des lois, ou qu'il puisse les violer et les viole réellement. Or, nier que l'homme ait des lois, c'est non seulement nier Dieu, mais nier tout ordre et toute cause constante; et nier que l'homme puisse violer ses lois et les viole réellement, c'est affirmer que son action est toujours conforme à ces lois, et nier par conséquent le mal moral, la distinction du juste et de l'injuste, c'est démentir et la raison et la conscience du genre humain, et retomber par là dans la négation absolue de toute loi et de toute cause; car si l'homme, en tant qu'être intelligent et moral, étoit assujetti à des lois, la raison et la conscience universelle du genre humain en seroient l'expression, à moins qu'elles ne fussent elles-mêmes un fait indépendant de toute loi et conséquemment dépourvu de toute cause.

CHAPITRE III.

DE LA VOLONTÉ DANS SES RAPPORTS AVEC L'INTELLIGENCE.

La force, l'intelligence, l'amour, étant, comme on l'a déjà dit tant de fois, les propriétés essentielles de l'être, tout être est nécessairement force, intelligence, amour, à un certain degré et à un certain état; et c'est là ce qu'il y a de vrai dans les homoiomérics d'Anaxagore et dans les monades de Leibnitz, c'est-à-dire, qu'on ne sauroit imaginer un atome de substance qui ne renferme ces trois choses, et qui ne soit par conséquent, sous ce rapport, représentatif de l'univers et de Dieu même, puisqu'il a en soi tout ce qui est de l'essence de l'être. Lors donc qu'on traite ou de la force, ou de l'intelligence, ou de l'amour, on doit toujours entendre que ces trois propriétés de la substance sont inséparables, qu'elles se supposent réciproquement et réagissent sans cesse l'une sur l'autre. Ainsi l'intelligence et l'amour impliquent une puissance, une

énergie par laquelle ils sont actuellement, substantiellement, et continuent d'être; comme à son tour l'intelligence ou la forme efficace, qui est ordre et lumière, dirige la force que l'amour excite, en même temps qu'il l'unit à l'intelligence. Sans cette union, l'intelligence ne pourroit être conçue que sous une notion purement abstraite; car, en chaque être réel, elle est, dans ses divers degrés, directement relative à l'énergie de la force à laquelle elle est unie. Aussi dit-on la force de l'intelligence et de ses différentes facultés, la force de la mémoire, du raisonnement, etc. Que la force rencontre une résistance qu'elle ne puisse surmonter, l'intelligence s'arrête avec elle, et si elle venoit à manquer entièrement, l'intelligence elle-même s'éteindroit.

Or, cette force intellectuelle dépend à certains égards de la volonté, et à d'autres égards elle n'en dépend pas. Elle n'en dépend pas, au moins immédiatement, dans ses rapports avec l'intelligence passive : en d'autres termes, chaque être intelligent a, pour ainsi parler, sa sphère intellectuelle dont il ne peut, en son état présent, franchir les bornes, sphère déterminée par sa nature individuelle. L'intelligence active, au contraire, est soumise à l'influence immédiate de la volonté, toujours néanmoins dans des limites déterminées par la nature

commune à chaque ordre d'êtres intelligents, et par la nature individuelle de chacun d'eux.

L'action de la volonté sur l'intelligence est de deux sortes : car elle la développe et la règle. Parlons d'abord de l'influence qu'elle exerce sur son développement.

L'acte fondamental de ce développement est l'attention. Or l'attention n'est autre chose que la force intellectuelle actuellement excitée et dirigée par la volonté. Et comme les lois de l'intelligence active sont étroitement liées aux lois de l'intelligence passive, sans laquelle aucun développement ne seroit possible, il s'ensuit que la loi générale de la volonté, dans ses rapports avec l'intelligence, consiste à diriger la force selon les lois propres de l'intelligence passive et active.

Or le vrai étant tout ensemble et le terme de l'intelligence et ce qu'il y a d'un dans les intelligences diverses, la volonté dès-lors doit donner à la force intellectuelle ou à l'attention pour point de départ les notions communes et universelles, et l'exciter sans cesse à pénétrer de plus en plus dans le Vrai infini, qui est Dieu même manifesté par le Verbe. En tant qu'elle soumet l'esprit à ce vrai primitif, au sein duquel tout développement s'opère, elle dirige la force intellectuelle selon la loi d'obéissance, qu'on a vu être la loi propre de l'intelli-

gence passive. En tant qu'elle excite ce même esprit à se dilater, en vertu de son activité personnelle, dans le Vrai infini ou en Dieu manifesté par le Verbe, elle dirige la force intellectuelle selon la loi de liberté, qui est la loi propre de l'intelligence active. De la combinaison de ces deux lois d'obéissance et de liberté résulte le développement naturel de l'intelligence, ou la transformation progressive de la foi dans la conception, par la connoissance toujours croissante des causes nécessaires et des effets contingents, des phénomènes mobiles, passagers, et de leurs lois éternelles.

Secondement, la volonté ne développe pas seulement, elle règle encore l'intelligence, car c'est par elle que l'esprit accorde, suspend, ou refuse son acquiescement. Et de là cette autre loi de la volonté de n'acquiescer pleinement et définitivement qu'au vrai ou à ce qui est un ou universel, c'est-à-dire, exempt des chances d'erreur qui ont leur source dans l'individualité ou dans l'organisme.

Ici nous prions qu'on se rappelle ce qui précédemment a été dit de la foi. En tant qu'elle correspond à la primitive vision de Dieu et de l'univers, elle est le fait primordial et constitutif de l'entendement, la condition première, indispensable de l'intelligence, qui implique la vision et la conscience de la vision. Cette foi radicale, qui n'est que l'être

même actuellement voyant, et sentant et sachant qu'il voit, ne dépend donc de lui en aucune manière, elle est tout ensemble et nécessitée dans ses causes externes, et nécessitante par rapport à l'être qui n'est pas plus libre de voir ou de ne voir pas, d'avoir ou de n'avoir pas la conscience de sa vision, qu'il n'est libre d'être ou de n'être pas. Mais, sitôt que, devenu actif par l'effet de cette foi même, il commence à réagir sur son objet, à individualiser, dans l'unité du tout dont il a la vision, ce qu'il contient de distinct, le résultat de ses opérations tombe dans la domaine de la liberté, en ce sens qu'il peut librement affirmer ou ne pas affirmer chaque résultat partiel de l'activité individuelle de l'esprit. Cette affirmation ou cet acquiescement libre, nous l'appellerons *croyance*, pour le distinguer de la foi primitive nécessaire : et qu'il soit libre réellement, rien de plus facile à comprendre.

En effet, l'acquiescement ou la croyance est un acte complexe. Il suppose premièrement la connoissance, sans quoi il impliqueroit contradiction. Mais la connoissance seule, purement passive, n'est ni ne peut être un acte de l'être intelligent. Il y a donc dans l'acquiescement quelque chose de plus que la simple connoissance, quelque chose de propre à l'être qui acquiesce, et qui exerce en acquiesçant son activité personnelle. Or la puissance active de

l'être intelligent n'est autre que la volonté. La volonté et l'intelligence concourent donc simultanément à l'acte d'acquiescement, à l'acte de croyance, elles en forment les éléments nécessaires et constitutifs. D'où il suit, en premier lieu, que l'acquiescement est libre, ou la volonté elle-même ne le seroit pas, et c'est ce qui le distingue de la conception exclusivement relative à l'intelligence, et qui, n'étant qu'une pure vision intellectuelle, échappe par là même à la volonté, laquelle ne peut pas faire que l'esprit ne voie pas ce qu'il voit actuellement, ou voie ce qu'actuellement il ne voit pas : et, comme une conséquence immédiate de ceci, nous remarquerons en passant que tout système fondé sur la raison pure ou la pure conception, séparée de la croyance ou confondue avec elle, et tout système fondé sur la croyance pure ou asservie à des commandements absolus, aboutissent forcément au fatalisme.

Mais si l'être intelligent ne peut ni ne pas voir ce qu'il voit, ni voir ce qu'il ne voit pas, il peut toujours donner, suspendre, ou refuser son acquiescement à toute perception, toute pensée dont il a passivement la conscience actuelle, c'est-à-dire que, sans égard à l'impression qu'elle produit sur son intelligence individuelle, il peut l'affirmer, l'admettre comme vraie, si elle est conforme à la

raison universelle, et, si elle y est opposée, la rejeter comme fausse. Ce n'est même qu'à l'aide de cette puissance, principe de sa liberté, qu'il lui est possible d'éviter l'erreur dans laquelle l'entraîneroient invinciblement toutes ses conceptions erronnées ou imparfaites, s'il n'avoit pas le pouvoir de refuser ou de suspendre son acquiescement. Ainsi la croyance est libre, en vertu même du principe qui rend l'être intelligent capable de vérité; et nier la liberté de la croyance, c'est nier radicalement l'intelligence même.

Du concours simultané de la volonté et de l'intelligence dans l'acte d'acquiescement ou l'acte de croyance, il suit, en second lieu, que la volonté doit régler l'acquiescement de l'esprit ou ses croyances d'après les lois fondamentales de l'intelligence humaine, unies aux lois de l'amour, qui sont aussi des lois de la volonté dans tous les ordres.

Ainsi, pour nous résumer, l'intelligence passive n'est, dans les êtres contingents, qu'une communication de l'intelligence divine, ou l'union au Verbe, union que la volonté doit tendre sans cesse à conserver et à augmenter par l'obéissance aux lois relatives à la foi nécessaire et primordiale, constitutive de l'entendement. L'intelligence active est, en un sens très-vrai, engendrée par la puissance propre à l'être, comme le Verbe est engendré par la Puis-

sance inhérente à la substance une et infinie, par le Père. La force intellectuelle dirigée par la volonté, selon les lois exposées plus haut, conçoit aussi et enfante son Verbe, par lequel l'être intelligent se dit à lui-même ce qu'il est, ou se manifeste intérieurement sa propre intelligence. Car toute vérité est enveloppée dans la foi infinie par son essence, qui est en lui primitivement, et sans laquelle il seroit à jamais séparé du vrai, séparé de Dieu en tant qu'intelligible. Et comme cette foi première, racine de l'intelligence, n'est qu'une participation du Verbe, la force qui la développe, ou qui développe la connoissance de ce que l'objet de la foi contient de distinct dans son unité, n'est qu'une participation du Père, participation toujours croissante, qui associe, autant que le permet sa nature, l'être fini aux opérations de l'Être infini, de sorte que, par un progrès sans terme, il tend à réaliser en lui-même ce qui s'accomplit en Dieu dans un présent éternel.

CHAPITRE IV.

DE LA VOLONTÉ DANS SES RAPPORTS AVEC L'AMOUR.

On a vu précédemment comment l'amour agissoit sur la volonté pour l'exciter, de telle sorte qu'elle implique nécessairement et l'intelligence qui lui montre son objet, et l'amour qui l'attire vers lui. Mais comme la volonté réagit sur l'intelligence, elle réagit aussi sur l'amour.

En effet, la force s'unit à l'amour dans l'être actif, comme elle s'unit à l'intelligence ; et comme l'intelligence est proportionnée à la force intellectuelle, l'amour également est proportionnée à la force qui lui correspond. D'où ces expressions, qui sont de toutes les langues : *aimer fortement, foiblement, n'avoir pas la force d'aimer,* etc., l'amour dépend donc en partie de la volonté qui dirige la force.

Mais il existe deux amours dans l'homme. La volonté peut donc ou augmenter ou diminuer la force de l'un et de l'autre, et pour cela il suffit qu'elle dirige l'attention vers les objets propres à exciter

celui des deux vers lequel elle incline. De là de nouvelles lois de la volonté, qui ne sont que les lois de l'amour même.

Ainsi l'homme doit vouloir sa conservation corporelle, selon les lois propres de l'amour organique. Mais il doit vouloir davantage sa conservation spirituelle, selon les lois propres de l'amour intelligent. L'amour organique doit donc être subordonné par la volonté à l'amour supérieur, et doit même lui être sacrifié, quand la conservation de l'être intelligent et moral l'exige. Et comme, dans l'état présent de l'homme, l'amour inférieur tend à prédominer et prédomine en effet souvent, la volonté doit le combattre sans cesse, et diriger la force vers l'amour supérieur : elle doit, en d'autres termes, coopérer à l'action de Dieu, qui, par l'effusion de son Esprit, fortifie lui-même cet amour directement.

Pour se former une idée plus nette de cette action de la volonté, il faut entendre que, de même qu'en tout être intelligent et dans l'homme en particulier il y a entendement et raison, ou que l'intelligence subsiste sous deux modes, l'un passif, l'autre actif, l'amour également subsiste sous deux modes, l'un passif, l'autre actif.

En effet, avant toute action propre de l'être, il s'aime invinciblement, et cet amour natif, invariable, se manifeste, dans ses rapports avec les objets

extérieurs, par une multitude de penchants ou d'attraits indélibérés. En harmonie avec chaque nature spécifique, il constitue radicalement la vie et l'unité de la vie. Cet amour est ce qu'il est, on ne peut rien sur lui, pas plus que sur l'entendement et tout ce qu'il renferme, pas plus que sur aucun fait premier de l'existence. Il échappe à toutes les puissances de l'être.

Mais il existe un autre amour très-réellement actif, puisqu'il implique un consentement, un mouvement volontaire. Sollicitée par deux attraits, la volonté suit l'un et résiste à l'autre. On aime et l'on veut aimer, on aime parce qu'on veut aimer, et cet acte par lequel l'être se porte volontairement vers l'objet auquel il aspire à s'unir, est proprement l'acte d'amour. Il est libre comme l'acte de croyance, avec lequel il a une liaison intime, nécessaire ; et comme l'acte de croyance est indépendant de la conception individuelle, l'acte d'amour est indépendant du penchant individuel. C'est l'être, en tant qu'actif, se portant vers un terme en vertu d'un motif et d'un attrait non nécessitant : et cela est si vrai, que la volonté, dans l'acte d'amour, surmonte souvent un attrait beaucoup plus énergique, mais d'un tout autre ordre que celui qui la détermine librement.

La conséquence finale de ce qui précède est identique avec le principe établi originairement ; car,

puisque l'acte d'amour dépend de la volonté dirigée par un motif, l'amour actif procède dès-lors de la force et de l'intelligence, c'est-à-dire, qu'il est dans l'homme ce que l'amour infini est en Dieu.

Que l'amour, au reste, soit libre, comme nous venons de l'expliquer, il le faut bien, sans quoi la liberté humaine ne seroit qu'une chimère; car l'homme est un, et s'il est libre, il est libre dès-lors selon tout ce qu'il est. L'importance de cette vérité mérite bien que l'on s'y arrête encore quelques instants, et ce sera d'ailleurs une occasion de rappeler, en les rapprochant pour en mieux faire sentir la liaison, plusieurs points essentiels de la science de l'homme.

Au sein de la substance une subsistent trois propriétés distinctes qui lui sont inhérentes, et qui s'impliquent l'une l'autre nécessairement. Il n'est donc rien qui n'appartienne à l'unité indivisible de la substance, qui ne soit la substance même considérée particulièrement sous une de ses propriétés essentielles, comme il n'est pas un seul phénomène de son existence qui n'implique le concours simultané de ces propriétés différentes.

Déjà donc il est clair qu'aucun être ne peut être libre, si tout ce que renferme nécessairement la substance une ne participe à sa liberté. Mais ceci va devenir plus clair encore.

La conscience qu'a de soi la substance une, est le moi. Or, la substance est avant d'agir : elle est donc passive avant d'être active; le moi est donc passif et actif.

De plus, l'être substantiel, en relation avec les autres êtres, reçoit d'eux de perpétuelles impressions dont il a conscience; ils agissent sur lui, il réagit sur eux. Le moi, sous ce nouveau rapport, est donc actif et passif.

En tant qu'actif, il n'est que la substance une actuellement douée de force; et la substance une actuellement douée d'une force interne dont elle dispose primitivement et physiquement, est ce qu'on appelle spontanéité.

Mais la spontanéité demeure une simple puissance virtuelle, elle manque, tant qu'elle est seule, de certaines conditions qu'implique son exercice actuel. Car tout mouvement implique nécessairement et une direction, ou quelque chose qui soit sa raison dans l'espace, et une excitation, ou quelque chose qui soit sa raison dans le temps; tout acte effectif implique une détermination et une sollicitation, un acte indéterminé, un acte non sollicité, ou qui commence sans raison de commencer, étant une palpable contradiction.

L'intelligence détermine les actes, l'amour les sollicite. Tout acte résulte donc du concours si-

multané de la force, de l'intelligence et de l'amour.

Dans les êtres purement organiques, l'amour et l'intelligence, à l'état où ils existent en eux, c'est-à-dire, à l'état d'instinct et de sensation, causes déterminantes et excitantes des actes, agissent nécessairement, fatalement, comme on l'a montré : donc nulle liberté dans cette classe d'êtres.

Dans l'homme, au contraire, la vision de Dieu, d'où dérivent la connoissance du Vrai et l'amour du Bien, produit un nouvel ordre de causes excitantes et déterminantes, relatives au terme également nouveau proposé à l'activité de l'être, qui peut se porter vers soi, qui peut se porter vers Dieu.

Chacun de ses actes, dans cette sphère nouvelle, résulte encore nécessairement du coucours simultané de la force, de l'intelligence et de l'amour, ou de l'activité essentielle du moi déterminée par un motif, sollicitée par un attrait.

L'activité du moi déterminée par un motif, sollicitée par un attrait, est la volonté, et la volonté une comme l'être, une comme la substance, est indivisible, quelle que soit la complexité de ses éléments nécessaires. Elle ne sauroit donc être libre, que tout ce qu'elle implique ne soit libre aussi.

En effet, si le motif ou la croyance qui la détermine n'étoit pas libre, comment seroit-elle libre elle-même? Et comment le seroit-elle encore, si le motif qui la sollicite, et sans lequel elle demeureroit à jamais immobile, inerte, ne l'étoit pas? La liberté de la croyance ou de l'intelligence active, la liberté de l'attrait ou de l'amour actif, sont donc des conditions indispensables de sa liberté, constituent sa liberté même : ce qui nous fait comprendre, sous un nouveau rapport, comment et pourquoi les lois de la volonté ou de l'activité libre, ne sont que les lois mêmes de l'intelligence et de l'amour.

CHAPITRE V.

DE LA VOLONTÉ DANS SES RAPPORTS AVEC LES ACTES EXTÉRIEURS.

Nous avons considéré la volonté dans ses rapports avec l'intelligence et l'amour, c'est-à-dire, avec les opérations internes de l'être. Il nous reste à la considérer dans ses rapports avec les opérations externes déterminées primitivement par l'intelligence et l'amour, puisque la volonté n'agit qu'en vertu d'un motif et d'un attrait.

L'homme est en relation avec ce qui l'entoure, avec les êtres inorganiques, organiques et intelligents, lesquels agissent sur lui, et sur lesquels il réagit. Il n'est point isolé, il fait partie d'un tout à l'harmonie duquel il doit concourir librement. La force première et infinie, la toute-puissance, le Père, réalise incessamment et développe sans fin, selon les lois de l'ordre et de l'amour, le type éternel de la Création, qui réside dans le Verbe, et toutes les forces finies, écoulement de cette force première, inépuisable, doivent coopérer à son ac-

tion, et y coopérer librement dans les êtres libres, selon les mêmes lois de l'ordre et de l'amour, destinées à régler l'action des êtres finis, comme elles règlent l'action de Dieu même.

Toutes les opérations internes de l'être intelligent que gouvernent ces lois immuables, ont pour but, en premier lieu, de le constituer et de l'ordonner intérieurement, comme Dieu est constitué et ordonné en lui-même; en second lieu, d'effectuer son développement personnel, en l'unissant de plus en plus à Dieu.

Les opérations externes ont, en outre, pour but l'ordre universel, c'est-à-dire, que par elles il doit concourir, dans sa sphère propre d'action, à la conservation et au développement de la Création tout entière.

Et comme, par sa nature complexe, il est en relation avec les trois mondes inorganique, organique et intelligent, qu'il agit sur eux comme ils agissent sur lui, la règle de sa force est la règle éternelle qui maintient l'harmonie entre les lois de ces mondes, suivant leur ordre de subordination naturelle et nécessaire.

Ainsi la force doit s'exercer sur le monde inorganique, pour le faire servir à la conservation et au développement du monde organique, et sur le monde organique, pour le faire servir à la conser-

vation et au développement du monde des intelligences ; de sorte que, par le développement simultané de ces trois mondes, tout converge dans l'unité, et que la Création entière s'élève progressivement vers Dieu, son type éternel.

Car, à raison de l'unité même à laquelle tout doit être ramené, l'homme ne commence d'être et ne peut se développer que par le développement universel, ni par conséquent travailler à son développement propre, sans concourir au développement commun. D'où cette loi générale de la volonté, qu'elle doit tendre à se confondre avec la Volonté divine ; c'est-à-dire, que la force, dans chaque être intelligent, doit associer son action propre à l'action de la Toute-Puissance, à l'action du Père, conservant et développant l'univers selon les lois de l'intelligence et de l'amour.

En vertu de ces lois immuables, l'homme doit d'abord connoître l'ordre, qui est tout ensemble le vrai et le bien, et il doit l'aimer. Mais l'ordre impliquant l'unité parfaite, l'amour de l'ordre implique le sacrifice de tout ce qui sépare, divise, isole, à cette unité tout à la fois primitive et finale, ou le sacrifice de l'individualité, que la force doit accomplir par la volonté libre.

Et en effet toute perfection, tout développement est là, dans la loi qui, subordonnant l'individu au tout,

l'unit à ce tout et le dilate en lui. Le sacrifice ou la soumission de la raison individuelle à la raison commune ou universelle, assure à l'être intelligent la possession du vrai, comme le sacrifice de l'amour individuel à l'amour social ou universel lui assure la possession du bien; et l'être intelligent avance en quelque sorte dans le vrai et le bien à proportion que sa volonté effectue ce sacrifice nécessaire, et l'on conçoit que s'il étoit possible que la Création se sacrifiât complétement elle-même, en se dépouillant totalement du principe négatif qu'implique l'individualité des êtres contingents, elle cesseroit d'être finie, elle rentreroit en Dieu, et se confondroit dans son unité avec le Vrai et le Bien essentiels et sans bornes.

Les hommes ont toujours eu l'intuition de cette vérité, et c'est pourquoi il n'y eut jamais de religion sans sacrifice. Sans doute ils ont souvent faussé dans l'application cette grande loi qu'ils comprenoient mal, mais dont le sentiment les dominoit avec une irrésistible puissance, et la nécessité du sacrifice, dans ses rapports fondamentaux avec le Créateur et le conservateur des choses, exprimée par des actes symboliques, par l'offrande des prémices et leur destruction, par l'immolation sanglante de certaines victimes consacrées, avoit encore, dans ses rapports particuliers avec l'homme social, une

autre expression non moins universelle, nous voulons dire les préceptes de la morale, qui ne sont tous que des prescriptions de dévoûment, de sacrifice de soi aux autres.

Et il n'en pouvoit être autrement, dès qu'on avoit conçu la religion comme moyen d'union, et, pour ainsi parler, comme la législation immuable, éternelle de l'unité suprême ou de la suprême vie. Car rien ne vit, rien ne subsiste que par l'union, rien ne se développe que par la fusion d'unités premières qui, en se pénétrant, forment une unité plus complète, plus vaste. Cela est visible dans le monde physique, et non moins visible dans le monde supérieur, pour peu qu'on y regarde attentivement. Qu'est-ce que sentir, qu'est-ce que percevoir intellectuellement, sinon être uni d'une certaine manière à l'objet de la sensation et de la perception? Il devient nous, et nous devenons lui; et par conséquent il y a eu un don, un sacrifice réciproque, car se sacrifier c'est se donner. Et c'est pourquoi la Création implique un sacrifice perpétuel de Dieu, s'épandant, se donnant selon tout ce qu'il est, et, pour user de ce mot, s'absorbant dans son œuvre; comme la même Création implique un sacrifice, un don perpétuel d'elle-même, identique avec le moyen nécessaire de son existence et de son développement, dont le dernier terme,

s'il lui étoit possible de l'atteindre, seroit, par le sacrifice de ce qui l'individualise hors de Dieu, l'union infinie avec Dieu ou la totale absorption en Dieu.

Ainsi toutes les lois des créatures, et les lois de l'homme spécialement, comme être physique et moral, comme être sentant et intelligent, impliquent le sacrifice sous des modes divers; et le sacrifice dès-lors, loi première et dernière loi, universelle de la vie, résume toutes les lois de la volonté.

CHAPITRE VI.

DE LA FORCE CONSIDÉRÉE DANS SES RAPPORTS AVEC SA LIMITE.

La force, ainsi que les autres propriétés essentielles de l'être, exclut toutes bornes dans sa notion primitive et absolue; elle est infinie comme la substance qu'elle réalise incessamment. En tout être fini, au contraire, elle a nécessairement des bornes actuelles, relatives à sa nature, et par conséquent il existe entre elle et la limite correspondante à la nature de chaque être fini des rapports qui varient avec cette même limite. Car tous les êtres étant susceptibles de développement, et les êtres intelligents d'un développement sans terme, la limite n'est point immuable. Tantôt plus, tantôt moins resserrée, elle change perpétuellement, la nature ou la forme essentielle et primordiale de l'être restant constamment la même. Et ceci nous conduit à de nouvelles considérations.

Premièrement, la matière étant ce qui limite, ou la limite n'étant que la matière, il s'ensuit que

la force n'est rien de matériel, qu'elle n'a en soi rien de commun avec les organes, qu'elle ne réside point en eux comme quelque chose qui leur soit propre. Ils bornent son action et en déterminent le mode, voilà tout. Des organes plus parfaits ne sont qu'une limite moindre, une chaîne moins pesante. Ainsi la force est évidemment plus libre dans l'aigle que dans le limaçon. Et qui empêche que le vol de l'aigle ne soit dix fois, cent fois plus puissant, plus rapide, sinon ses organes mêmes, puisqu'avec d'autres organes cette vitesse lui deviendroit possible, sa force interne restant la même. Ainsi encore, dans l'homme organique, la force est relative aux organes qui en limitent l'expansion et déterminent le mode de son expansion, et la vraie puissance est hors des organes. Tout ce que renferment de positif les phénomènes qu'on appelle physiques, n'appartient donc pas au corps, à la matière, mais exclusivement à l'esprit.

Secondement, la mesure de la force et le mode de son action dans les êtres organiques, sont uniquement relatifs à la conservation de l'individu et de l'espèce. Ce qu'ils en posséderoient au-delà de cette mesure n'auroit aucun rapport avec leur fin. Echappant dès-lors aux lois de l'instinct et n'étant point soumise aux lois de l'intelligence, cette force surabondante seroit, d'un côté, inutile à l'être à

qui elle auroit été donnée, et, de l'autre, une cause permanente de désordre dans l'univers. Mais,

Troisièmement, outre sa force organique, l'homme dispose d'une force bien plus grande, et en dispose dans des limites indéterminées, parce qu'il n'a pas lui-même de limites fixes comme être intelligent. Appelé à concourir librement à l'ordre universel, sa puissance se manifeste sur toute la surface du globe qu'il habite. Sa force y domine toutes les autres forces, contraintes d'obéir à sa volonté; et ici l'on doit remarquer deux choses :

1° Que la force conserve toujours son caractère essentiel, c'est-à-dire, qu'elle demeure exclusivement spirituelle. Car l'homme ne peut que, ou diriger vers de certaines fins les forces aveugles des mondes organique et inorganique, ou affranchir à un certain degré sa force propre des limites qui en arrêtent le développement. Dans le premier cas, il s'approprie indirectement la force des animaux, des eaux, des vents, de la vapeur, etc. Dans le second, que se passe-t-il? Il emploie un levier pour soulever un poids que ses bras ne peuvent ébranler. Y a-t-il une force active dans ce levier? Non, car ce levier seul ne remueroit pas un brin d'herbe. Mais, à son aide, l'homme délivre en quelque façon sa propre force, dont ses organes bornoient l'action, et avec cette force enchaînée auparavant,

il obtient un effet proportionné au degré de liberté qu'il est parvenu à lui rendre.

2° Que le développement de la force dans l'être intelligent, correspond constamment au développement de l'intelligence. C'est ainsi que le premier de ces développements est, dans son principe, assujetti à la loi d'ordre, que la sphère d'action s'élargit suivant le progrès de la faculté qui doit diriger et régler l'action. Et l'on peut encore remarquer que la puissance en quelque sorte cachée dans l'être, se manifeste par l'intelligence, comme en Dieu même le Père se manifeste par le Fils.

L'amour, en agissant sur le moi, contribue aussi d'une autre manière au développement de la force. Il détermine, en l'excitant, son expansion actuelle, et son énergie est proportionnée au degré d'amour et d'intelligence.

Résumant en soi tous les ordres d'êtres, inorganiques, organiques et intelligents, l'homme résume en soi toute la Création, et conséquemment ses lois résument toutes les lois de la Création. Or, par une évolution éternelle, la Création tend à reproduire, sous les conditions essentielles du fini, l'Être infini; elle tend à devenir hors de Dieu une complète manifestation de Dieu : et telle est aussi la tendance de l'homme, tendance qui implique un développement, un progrès sans fin. Ainsi, nulles

bornes assignables au développement de l'intelligence, de l'amour et de la puissance. Et comme ce développement continu n'est qu'une commuuication toujours plus abondante de l'intelligence, de l'amour et de la puissance divine, il n'est par cela même qu'une union toujours plus intime avec les trois grandes énergies qui constituent la trine unité de Dieu, le Père, le Fils et l'Esprit qui procède d'eux et est leur lien mutuel [1]; de sorte qu'il est vrai de dire que l'homme tend à se diviniser, à être un avec Dieu : d'où ses lois, les lois de son amour, de son intelligence, de sa force, qui, en ce qu'elles ont d'essentiel et de radical, se réduisent à connoître comme Dieu connoît, à aimer comme il aime, à agir comme il agit, ou à identifier, sous tous les rapports, l'intelligence, l'amour, la puissance de l'homme, avec l'intelligence, l'amour, la puissance de Dieu. Car l'homme, sous l'empire de

[1] On a montré ailleurs comment, dans l'ordre physique, la force et la forme impliquoient un troisième terme, une énergie spéciale qui les unit. La nécessité de ce troisième terme, de cette énergie spéciale, est, s'il se peut, plus évidente encore dans l'ordre supérieur des êtres intelligents. Car, étant supposées et la force inhérente à la substance ou la puissance virtuelle d'agir, et l'intelligence actuelle indispensable pour déterminer l'action ou la diriger, jamais l'être n'agiroit, s'il n'étoit de plus excité par l'amour. C'est donc l'amour qui opère l'union de la force et de l'intelligence, et tout acte du moi renferme dans son unité trois éléments distincts dont ils est le produit et sans lesquels il seroit impossible, la force, l'intelligence et l'amour.

ces lois, tend à reproduire par sa pensée le type infini de la Création, qui est Dieu même, en tant qu'il se voit et se connoît; et en tendant à reproduire dans l'espace et le temps, ce type éternel, immense, il tend à reproduire hors de Dieu la vie infinie de Dieu, il concourt à manifester sa puissance infinie dans son œuvre toujours finie, mais toujours progressive : et par cette action incessante de Dieu se donnant, se sacrifiant selon tout ce qu'il est à sa créature, de la créature se donnant, se sacrifiant à Dieu selon tout ce qu'elle est, se forme l'unité qui sans cesse croissante ne sera jamais consommée.

LIVRE SIXIÈME.

DE L'HOMME CONSIDÉRÉ A L'ÉTAT DE SANTÉ ET A L'ÉTAT DE MALADIE.

CHAPITRE PREMIER.

QUE LES LOIS DE L'HOMME ÉTANT DONNÉES, IL EXISTE POUR LUI DEUX ÉTATS, L'ÉTAT NORMAL ET L'ÉTAT ANORMAL.

L'homme, à la fois être organique et être intelligent, a dès-lors, ainsi qu'on l'a vu, un double mode d'existence, une double vie. Non-seulement les lois de l'une diffèrent des lois de l'autre ; mais, dans notre état présent, elles sont même souvent opposées. La chair convoite contre l'esprit, l'esprit résiste à la chair et doit la soumettre, la dominer, pour que l'ordre existe dans l'homme, pour qu'il se développe selon sa nature et que ses destinées s'accomplissent. Car la chair, l'organisme n'a de rapport qu'au temps, mesure de tout ce qui passe, tandis qu'en rapport avec l'infini, la nature intelligente parcourt, dans son développement, un cycle

éternel. Et l'organisme néanmoins, étant inséparable de tout être fini, puisqu'il constitue, pour cette sorte d'êtres, l'individualité, fondement nécessaire de la personne, il est clair que ses lois, quoique essentiellement différentes de celles de l'être intelligent, ont cependant avec elles un rapport également essentiel, rapport de subordination parfaite, et le même, à certains égards, que celui qui unit et soumet la Création à Dieu. Comme, en effet, la Création se rapproche de Dieu sans cesse par des transformations successives, pour que Dieu lui-même soit de plus en plus manifesté dans l'univers; ainsi, selon le dessein primitif du Créateur, l'organisme humain doit, par de successives transformations, suivre le développement perpétuel et sans fin de la nature humaine intelligente, et la manifester en quelque sorte dans toutes les phases de sa croissance, comme le monde extérieur, le monde des phénomènes, manifeste le monde réel des esprits.

Mais le mal, le péché, qui sépare l'homme de Dieu, c'est-à-dire du principe de sa vie véritable et de son développement éternel, le précipite par là même dans la Création inférieure, sous les lois de laquelle il retombe selon le degré de son abaissement, englouti, pour ainsi parler, dans la nature, dans le contingent, le variable, dans ce ténébreux

abîme, domaine propre du temps, où mourir est la condition de naître. La vie supérieure, qui se développe par un progrès ininterrompu, étant le principe efficace, immédiat, des transformations successives que l'organisme doit subir pour se perpétuer lui-même comme l'être intelligent qu'il individualise, l'affoiblissement de cette vie supérieure ramène proportionnellement l'organisme sous l'empire exclusif de ses propres lois : d'où la mort sous sa forme actuelle, avec ses angoisses, sa nuit effrayante. Qu'est-elle en soi pourtant? Un passage, le passage désirable d'un état imparfait à un autre état plus parfait, une transformation ascendante. Mais, sous notre mode présent d'existence, nous ne voyons, nous ne sentons, nous ne pouvons voir ni sentir que ce qui appartient à ce mode d'existence, ce qui dépérit et s'en va, ce que nous laissons derrière nous comme un vêtement usé, et non pas ce que nous retrouvons, et non pas le vêtement nouveau, plus léger, plus brillant, plus selon la nature supérieure de notre être. La mort enfin a une double face ; elle est destruction, elle est reproduction, et l'une de ces faces nous est voilée ; de ce côté du sépulcre, nous ne découvrons que la destruction, tandis que la reproduction apparoît seule de l'autre.

Jusqu'à ce que s'accomplisse cette nécessaire

transformation, il y a lutte dans l'homme, lutte des deux principes qui se disputent en lui la domination, le principe du bien et le principe du mal, l'amour individuel qui le concentre en soi, l'amour universel qui l'unit au tout en l'attirant vers Dieu; et, selon que l'un ou l'autre prévaut, selon que, par sa volonté libre, il détermine en soi le triomphe de l'un ou de l'autre, il en résulte deux états fondamentalement opposés, dans lesquels on doit le considérer pour le bien connoître, pour le connoître complétement, l'état de santé et l'état de maladie, ou l'état normal et l'état anormal.

En recherchant, dans les livres qui précèdent, les lois de son intelligence, de son amour et de sa force, ou les lois qui dérivent de ses rapports avec les trois propriétés essentielles de l'Être infini, nous l'avons étudié à son état normal, non de perfection mais de croissance. Il nous reste maintenant à l'étudier à son état anormal, en tant qu'être organique et qu'être intelligent. Car il y a des maladies de ces deux ordres, et ces maladies souvent se combinent et se modifient mutuellement. C'est l'histoire du mal dans ses détails; ce sont, en quelque sorte, les lois de l'être en tant que mauvais, c'est-à-dire, si l'on pouvoit en un certain sens employer ce mot, les lois négatives de l'humanité imparfaite, lesquelles ne sont que l'expression générale des effets

qui résultent de l'infraction de ses lois véritables ou positives. Et comme la connoissance des unes forme la théorie de la vie, la connoissance des autres constitue la théorie de la mort, envisagée sous le double aspect de l'organisme et de l'intelligence.

Il existe toutefois, quant à leur origine, une différence profonde entre les désordres purement organiques et les désordres qui, dans l'homme, affectent sa nature intelligente et morale : différences relatives à celles que le mal même offre dans ces deux ordres. Ainsi, dans l'ordre organique, le désordre qui constitue la maladie, n'est, si on le considère en général, qu'une conséquence inévitable de l'imperfection ou de la limitation essentielle des êtres créés, il ne dépend d'eux en aucune façon. Dans l'ordre moral, au contraire, le désordre ou la maladie est toujours originairement volontaire ; il a pour principe effectif un abus de la liberté dont l'un des effets est d'aggraver et de multiplier les désordres de l'organisme. Il serait superflu de répéter ce qui a été dit à ce sujet au commencement de ce volume. Nous prions seulement que l'on veuille bien l'avoir présent à l'esprit ; car ce qui va suivre n'en est, à plusieurs égards, qu'une application et une déduction.

CHAPITRE II.

DE L'ÉTAT DE MALADIE DANS L'ÊTRE ORGANIQUE.

Tout être, ainsi que nous l'avons déjà rappelé tant de fois, se compose nécessairement d'une substance, puisque la substance est le fonds de toute réalité; d'une forme qui constitue et détermine sa nature, d'une force qui développe la forme unie à la substance, et d'une troisième propriété spécifique et distincte, de l'amour enfin qui, unissant la force à la forme, anime et vivifie l'être. Lorsque chacun de ces éléments nécessaires de tout ce qui est, en harmonie avec les autres, concourt, selon son essence, au développement régulier de ce que suppose et renferme l'idée, le nom, le germe primitif, car tous ces mots sont synonymes, de l'être animé, tout en lui est ordonné et il parcourt, pour ainsi parler, sans déviation et sans obstacle interne, l'orbe entier de son existence, selon les lois générales des êtres et selon ses lois particulières, toujours subordonnées aux premières, parce que celles-

ci, relatives au tout, engendrent l'ordre universel ou l'unité parfaite, dernière loi de la Création, qui résume toutes les autres.

Et c'est pourquoi il ne faut pas confondre l'état de maladie, l'état anormal des êtres organiques, soit avec l'infériorité comparative de leur nature, soit avec certains effets des causes extérieures qui peuvent contrarier et quelquefois arrêter soudainement leur développement normal : car cette action des causes extérieures indispensable au développement comme à la conservation du tout, n'implique aucun désordre radical dont le principe réside dans l'être qu'elle modifie, et l'altère en soi. Ainsi, qu'un être organique, une plante, un animal plus limité qu'un animal, une plante de la même espèce, n'atteigne pas les mêmes proportions, qu'il se développe plus imparfaitement, ou qu'un accident subit, en brisant ses ressorts, détruise en lui la puissance même de développement, cette mort hâtive, non plus que celle qui arrive par le simple décroissement normal de l'énergie vitale de l'être et de l'inévitable décadence de ses organes, ne constitue point, à proprement parler, l'état de maladie et n'en est point l'effet. Nous appelons maladie le vice, le désordre interne, qui fait que l'être, en lutte avec ses lois naturelles interverties, bouleversées individuellement en lui, languit, souffre, dépérit, dans

les circonstances extérieures où des êtres du même genre vivroient et se développeroient régulièrement.

Le système de la déchéance supposant que l'homme fut créé à un état de perfection telle que nous ne saurions même la concevoir maintenant, a dû supposer dans la Nature une perfection analogue, et que par conséquent la maladie n'y existoit point au commencement, n'y devoit jamais exister : d'où l'on a conclu que, puisqu'elle y est entrée depuis, avec son long cortège de souffrances, d'angoisses, d'agonies, c'est que la Nature aussi est déchue, qu'elle s'est abaissée avec l'homme, qui, par le péché primitif, a porté le désordre au fond des entrailles de la Création tout entière. On a dit : l'univers n'est plus ce qu'il étoit originairement; malade, il aspire à sa guérison, il combat contre le mal introduit en son sein, il s'efforce de se dégager des liens de la mort qui le serrent et le pressent, secondé dans ce grand combat par l'homme régénéré qui le sauvera comme il l'a perdu, et le ramènera un jour à sa nature première, lorsqu'il aura lui-même de nouveau revêtu la sienne.

Ces idées sont liées étroitement. Si l'homme, en apparoissant sur la terre, fut l'expression parfaite de son type divin, l'univers dut être également l'expression parfaite du type divin de la Création :

deux choses impossibles au même degré ; car, dans cette hypothèse, l'homme et l'univers, la Création enfin conçue dans son unité auroit été Dieu même. Que si néanmoins, admettant cet état de perfection primordiale et le comparant à l'état présent et réel de l'homme, on en infère qu'il est déchu, la même nécessité logique oblige d'affirmer la déchéance de l'univers, vaste hôpital des êtres, domaine du mal, où tout tend à une destruction sans remède dans les forces et les lois de la créature.

Nous avons expliqué d'où provenoient ces fausses vues, ces désolantes théories, selon lesquelles le monde, maudit et ruiné presque en sortant des mains de Dieu, eût été, par une suite de la chute de l'homme, changé en un lieu de supplice. Une saine philosophie, et plus digne de l'Auteur des choses, conduit à des idées bien différentes. Elle nous montre la Création, imparfaite à son origine, obéissant à une loi de progrès, en vertu de laquelle, comme une plante qui s'élève, comme une fleur qui étale en s'épanouissant ses brillantes corolles, elle se rapproche incessamment de son type éternel qui est Dieu même. Chacun des pas qu'elle fait dans cette voie la délivre de quelque lien. Mais ces liens, qui sont la limite, condition essentielle de son existence, ne seront jamais entièrement brisés ; car, pour qu'ils le fussent, il faudroit, nous le répétons

encore, que la Création fût actuellement infinie, qu'elle fût Dieu. Or, la maladie ou le désordre interne qui envahit les êtres organiques, n'est qu'une conséquence inévitable de leur limitation. Elle fait partie de ce qu'on nomme le mal, qui, négatif par son essence, n'est qu'un moindre bien, un moindre être : et aussi offre-t-elle le caractère propre du mal, puisqu'elle n'affecte comme lui et ne peut affecter que l'individu, l'espèce restant inaltérable. Lorsque l'individu se trouve placé en des circonstances qui troublent l'action de ses lois naturelles, il se détériore en soi, il devient, sous le point de vue physiologique, un être mauvais ou vicié, mais l'essence, la nature, la forme numériquement spécifiée en lui et multipliable indéfiniment, se conserve exempte de tout vice : et l'un des effets du progrès est de diminuer les causes générales de maladie, et d'en préserver un nombre d'individus toujours plus grand.

CHAPITRE III.

CONTINUATION DU MÊME SUJET.

La maladie, dans aucun être, ne sauroit atteindre la substance une et inaltérable. Elle a sa racine dans la forme ou la nature intime qui le fait ce qu'il est, et d'où dérivent ses lois propres. C'est elle qui détermine la mesure de force et d'amour ou de vie assignée à chaque être, ainsi que leurs rapports et leur mode d'action. Tout désordre résultant d'une cause interne réside donc primitivement dans la forme, puisque sans elle il n'existeroit pas même d'individualité, qu'aucune loi de l'être ne pourroit être intervertie, toutes ses lois dérivant de la forme, et qu'enfin la force et la vie, respectivement toujours identiques, ne sont susceptibles que de plus et de moins, et par conséquent ne peuvent être conçues dans un état actuel de désordre radical.

Quoique la maladie ne soit jamais qu'une altération de la forme, altération qui l'affecte soit passivement, soit activement en troublant son mode

d'action, on peut cependant la rapporter aussi incidemment, surtout lorsqu'il s'agit de la caractériser par ses phénomènes principaux, au principe de la force et au principe de vie. Car l'altération de la forme a toujours pour effet ou de diminuer, ou d'exalter la force et la vie, d'en changer les proportions harmoniques, d'en intervertir la distribution régulière. Et réciproquement, lorsque quelqu'un de ces effets, dans la condition présente de la Nature, est produit par une cause extérieure, il en résulte une altération ou passagère, ou permanente de la forme, c'est-à-dire, que l'être passe de l'état normal à l'état anormal.

Il suit de là que les maladies se divisent d'abord en deux grandes classes. La première comprend celles qui résultent d'une altération permanente soit native, soit accidentelle de la forme, et celles-ci constituent une sorte de seconde nature imparfaite et languissante, qui abaisse physiquement l'être, lequel ne subsiste que par une modification individuelle des lois communes de l'espèce. Ces lois ainsi modifiées deviennent les lois propres de sa forme, et si l'on essaie de la ramener forcément à l'état normal en la soumettant aux lois de cet état, loin d'y parvenir on la détruit, parce qu'on viole sa loi particulière.

La seconde classe comprend les maladies qui ré-

sultent d'une cause accidentelle. Jusqu'à ce que cette cause n'ait altéré irrémédiablement la forme, elle lutte contre ce qui tend à opérer cette altération, c'est-à-dire, qu'elle résiste à la cause perturbatrice, selon les lois mêmes qui sont celles de sa conservation et de son développement. De là une exertion puissante des énergies internes de la force et de la vie, qui présentent l'une et l'autre des phénomènes nouveaux, indices tout à la fois et du désordre intérieur de l'être et des efforts de la nature pour rétablir l'état normal. Ces phénomènes qui déterminent, dans les classifications de la science, les divers genres de maladie, fournissent aussi des indications à l'aide desquelles on peut souvent parvenir à reconnoître quel est, dans la forme complexe, le siège de l'altération, le mode et le degré de cette altération. Car, bien que le désordre soit général, son principe ne l'est pas, et jamais la nature n'est simultanément attaquée sur tous les points. Mais elle ne peut l'être en un seul, l'organisme ne peut être blessé, vicié plus ou moins profondément en l'une de ses parties principales, sans qu'il en résulte d'effrayantes perturbations de la vie et de la force ; comme aussi nulle perturbation violente et prolongée de la force et de la vie ne sauroit avoir lieu, sans que l'organisme ou la forme n'en ressente bientôt l'effet.

L'état anormal de la force se manifeste en général de deux manières opposées, soit par la débilité, soit par l'énergie musculaire, qui se succèdent quelquefois l'une à l'autre comme un flux et reflux désordonné, et quelquefois aussi offrent un caractère constant.

L'état anormal de la vie se manifeste en général par le phénomène qu'on appelle fièvre, laquelle offre aussi des alternatives analogues à celles que présente la force [1], une sorte de flux et de reflux de la vie, qui, débordant au-dehors et se retirant au-dedans, produit, dans ce mouvement oscillatoire, la chaleur brûlante et le frisson glacé, qui en sont les symptômes les plus ordinaires et les plus remarquables.

Rien de plus varié et quelquefois de plus compliqué que les désordres de la forme. Ils se manifestent en général par le trouble des fonctions dépendantes de l'affinité vitale de chaque organe, ou de chaque appareil d'organes. Mais on ne doit point oublier que tout phénomène normal impliquant le

[1] A raison de la complexité essentielle des phénomènes, une perturbation de la vie produit toujours une perturbation de la force, et réciproquement. Dans la fièvre, le mouvement est un phénomène de la force, mais lié intimement au trouble de la vie. Lorsque la fièvre offre un caractère de périodocité, l'influence de la force est encore plus clairement marquée, et le trouble de la vie, alors surtout, peut n'être que consécutif.

concours simultané de la forme, de la force et de la vie, tout phénomène morbide implique par là même, dans l'action de chacune de ces énergies spécifiques, une déviation des lois qui la doivent régler et qui la règlent effectivement, lorsqu'aucune cause externe ou interne n'altère l'organisation : ce qui fait comprendre tout ensemble et l'erreur des pathologistes qui ont cherché à ramener toutes les maladies à un principe unique, et la raison de cette erreur, fondée sur des observations exactes en soi, mais incomplètes.

Ici nous prions qu'on se rappelle ce qui a été dit[1], en traitant de l'homme organique considéré à l'état normal. Car l'état normal bien connu, avec les fonctions qui s'y rapportent, l'état maladif, qui n'en peut être qu'une perturbation, est connu aussi. Or, en tant qu'organique, l'être individuel n'a qu'une fin, sa conservation, et se conserver pour lui, c'est se nourrir. De près ou de loin, toutes ses fonctions aboutissent donc à la nutrition, comme à leur point central; et par nutrition nous entendons l'ensemble des fonctions relatives au renouvellement de tout ce qui s'épuise, et se détériore et s'use continuellement dans l'être vivant, en vertu de ses lois mêmes.

[1] Livre II, Chap. III de cette seconde partie.

La nutrition implique l'action simultanée de la force qui produit le mouvement, de la vie qui opère la calorification, de la forme qui élabore, transmute les aliments et se les assimile. Mais la forme est complexe. Elle se compose d'une multitude de formes particulières, qui conservent leur nature dans l'unité de la forme principale dont elles sont les éléments indispensables, et qui, en les assujettissant à ses lois, les coordonne harmoniquement.

Si chaque forme particulière agit régulièrement, si l'influx nerveux ou le stimulus qui produit le mouvement n'est ni trop peu, ni trop énergique, si la calorification n'est non plus ni trop, ni trop peu active, la nutrition s'opère d'une manière normale, et l'être organique jouit d'une santé parfaite. Que si, au contraire l'harmonie proportionnelle entre les trois principes constitutifs de l'organisme vient à être rompue, la nutrition ou ne s'opère plus, ou ne s'opère que d'une manière anormale : il y a désordre, maladie.

Supposons un organe, un tissu quelconque, il peut arriver différents cas. Si la forme viciée en soi n'exerce plus son affinité normale, cette perturbation en déterminera nécessairement de correspondantes dans la force et la vie, dans l'influx nerveux et la calorification : le tissu, l'organe altéré, au lieu de se réparer par une assimilation régulière des élé-

ments de la nutrition, pourra ou se décomposer et s'atrophier, ou élaborer des sécrétions qui, n'ayant point d'emploi dans l'organisme, et développant elles-mêmes des affinités opposées à celles qui maintiennent l'harmonie du tout, y porteront le trouble et le détruiront même, si elles prévalent sur l'ensemble des affinités normales.

Si, la forme restant à son état normal, il y a surexcitation ou afflux nerveux surabondant, la vie ou le calorique s'y développera aussi dans une proportion plus grande, et *vice versa*. De même, si la calorification s'y fait avec plus d'énergie, la force affluera. Elle sera moindre, au contraire, si la calorification diminue [1]. Dans ce dernier cas, il y aura tendance à l'atrophie, dans le premier, tendance à l'hypertrophie, dans tous les deux, lutte de la forme contre les causes qui intervertissent son action régulière. Si elle triomphe dans cette lutte, tout rentrera dans l'état normal; si elle succombe, viciée en soi par la continuité des actions qui troublent la sienne, elle deviendra, comme nous

[1] De récentes et curieuses observations de M. Matteuci confirment, d'une façon remarquable, ce point de théorie. La grenouille laisse observer sur elle un courant électrique, quand on amène au dehors le nerf crural, qu'on laisse communiquer avec les muscles. La faculté productrice du courant s'affoiblit, si l'animal se refroidit, augmente ou se soutient si on lui fait respirer du gaz oxigène. Cette dernière circonstance, qu'à notre avis il étoit aisé de prévoir, a d'autres conséquences importantes en physiologie.

l'avons dit, une cause organique de désordre ou de maladie, maladie locale d'abord, mais qui peut devenir générale plus ou moins vite, selon l'importance du tissu, de l'organe primitivement altéré.

Nous ne parlons point des lésions accidentelles, produites par une cause externe, et qui ne sont pas des maladies, suivant l'acception que nous attachons à ce mot. Un boulet qui traverse et brise le corps, un rocher qui l'écrase, n'est point une maladie. Quelquefois certaines causes internes déterminent une mort non moins prompte; mais le désordre alors résulte toujours originairement d'un vice d'organisation.

Tout dérangement, toute perturbation soit de la vie, soit de la force, dérive nécessairement d'une perturbation précédente de la forme, seule susceptible d'être altérée en soi; et conséquemment il n'est point de tentative plus vaine que de chercher à fonder une théorie générale de la maladie sur l'hypothèse d'une altération essentielle soit du principe de force, soit du principe de vie, considérée comme cause primitive de la maladie même; car les phénomènes anormaux qu'ils peuvent présenter ne sont jamais que secondaires et symptomatiques. Et telle est la complication des formes innombrables qui constituent la forme principale complexe ou l'organisme entier; telle est l'immense variété des ac-

tions et des réactions qui s'opèrent entre ces formes diverses ou entre les différentes parties de la forme complexe, et la variété non moins immense des modifications que ces mêmes actions et réactions subissent secondairement par l'influence du principe de force et du principe de vie, qu'il sera long-temps encore pour le moins très-difficile que la médecine prenne rang parmi les sciences exactes : d'autant plus que les causes réelles, les causes effectives et concevables échappent à ses méthodes, qui jamais ne s'élèvent au-dessus du fait que les sens peuvent atteindre et constater. Or les sens sont dans l'impuissance naturelle et radicale d'atteindre à une cause quelconque. Ce qu'ils saisissent, voient, palpent, n'est que l'effet : la cause est impalpable, invisible. Qui jamais a vu, palpé la cause en vertu de laquelle les mollécules intégrantes de tel ou tel corps cristallisent constamment sous une forme cubique ou rhomboïdale? ou la cause intime qui détermine, dans un tissu vivant, une sécrétion de telle ou telle nature? Et qu'est-ce qu'une science ignorante des causes, qui ne les conçoit en aucune manière, qui, par le genre même des moyens qu'elle emploie exclusivement, ne peut en acquérir aucune notion?

L'anatomie donne la connoissance des parties étendues de l'organisme, de leur structure, de

leurs relations et de leur connexion. La physiologie décrit leurs fonctions et le mécanisme de leurs fonctions. Mais, l'une et l'autre, renfermées dans les limites des sens, constatent uniquement des faits, de simples phénomènes et leurs rapports mutuels également phénominaux, sans jamais remonter ni pouvoir remonter jusqu'aux énergies spécifiques qui les produisent et les expliquent, et qui, pour ainsi parler, en dehors de l'enceinte que se sont tracées ces deux sciences, ne sont accessibles qu'à la pensée, se dérobent à toute autre vision que la pure vision intellectuelle de l'esprit. A cet égard la pathologie ne diffère point de la physiologie. Qui ne peut se rendre compte d'une fonction dans ses causes efficientes, ne peut davantage se rendre compte des troubles de cette fonction. La médecine n'a donc point de théorie réelle et n'en sauroit avoir, tant qu'elle n'en cherchera point les bases dans un ordre au-dessus de l'ordre purement phénoménal. Aussi, en ce que sa pratique offre de constant et de durable, n'est-elle guère qu'une sorte de tradition empyrique, indépendante pour le fond des nombreux systèmes qui naissent et meurent sans autre effet que de la modifier en des sens divers, opposés même, selon les temps et les lieux, partiellement et passagèrement.

L'observation, appliquée aux circonstances favo-

rables ou nuisibles à l'économie du corps humain, a fait faire des progrès à l'hygiène. La thérapeutique a moins gagné. Toutes deux suivent, comme sciences, le sort de la physiologie et de la pathologie. Comme à ces deux dernières, il leur manque la connoissance du comment des choses. Ainsi qu'elles, elles en sont réduites à constater de simples faits, passant tout au plus de l'un à l'autre par de timides et vagues inductions. Qui pourroit *à priori* prévoir avec certitude l'effet d'un médicament quelconque? Qui conçoit clairement son action et la raison de son action? comment, par exemple, et pourquoi, le sulfate de quinine combat avec succès certains phénomènes morbides, en détruisant la cause inconnue jusqu'ici de leur périodicité.

On dit de la médecine qu'elle est conjecturale, et en disant cela on dit une chose vraie. Mais qu'est-ce qu'une science conjecturale? Conjecturer n'est pas savoir, et ces deux mots s'excluent. On vante l'expérience, et on a raison, pourvu qu'on ne lui attribue pas une valeur exclusive et absolue. L'expérience juge des théories, elle en est la vérification indispensable, et sert en outre à les former. Il faut connoître les phénomènes pour les coordonner et les expliquer. Mais cette explication qui constitue la science véritable, a sa source dans une région plus élevée que celle des phénomènes eux-

mêmes, dans une région éternellement inaccessible aux sens, qui ne sont que notre mode de relation avec le monde phénoménal, tandis que nous en avons un autre avec le monde des essences indépendantes du temps et de l'espace, avec le monde des causes immuables, absolues, nécessaires. L'étude de celui-ci est l'objet propre de la philosophie, à laquelle dès-lors aboutissent, comme au centre d'où elles reçoivent la lumière qui les éclaire, toutes les sciences secondaires, les sciences du contingent, de ce qui n'ayant pas en soi sa raison, ne peut être conçu qu'à l'aide de connoissances d'un autre ordre, logiquement antérieures, et supérieures, comme la cause est supérieure à l'effet qui n'est que par elle, et n'est intelligible que par elle. En réalité, il n'existe point de science du contingent, car elle seroit elle-même contingente ou dépourvue du caractère du vrai. Il n'existe point non plus de sciences partielles; toutes, elles se lient, s'enchaînent, se supposent mutuellement, parce qu'elles ne sont toutes que des branches de la science générale, de la vraie science, une comme l'esprit humain, comme l'univers, comme Dieu.

Si nos efforts pour contribuer à l'avancement de cette science générale ne sont pas tout-à-fait stériles, si les conceptions fondamentales, les vues premières d'où nous sommes partis, représentent fidèlement

la nature des choses, les conditions essentielles de l'être; si leurs relations avec les faits fournis par l'observation sont telles qu'elles nous ont semblé être, nous aurons, non pas sans doute établi la science de l'organisation à son état normal et à son état anormal, mais ouvert une voie pour y arriver, en liant les phénomènes et leurs causes immédiates, phénoménales elles-mêmes en partie, aux causes invariables et nécessaires, aux lois universelles qui régissent tous les êtres finis, à mesure qu'ils se produisent dans l'espace et le temps, et l'Être infini même, au sein de son immensité et de son éternité.

CHAPITRE IV.

DE L'ÉTAT DE MALADIE DANS L'HOMME INTELLIGENT ET MORAL.

On ne doit pas confondre l'étendue et l'énergie comparativement moins grandes des facultés avec l'état de maladie. Un esprit peut être foible sans être vicié, et tous sont foibles à certains égards, tous n'ont pas tous les dons et au même degré. Originairement ces différences dépendent de l'organisation ; car il n'est pas une seule manifestation, si élevée qu'elle soit, des puissances naturelles de l'être, qui n'ait ses conditions organiques. Quand donc l'organisme est altéré, et quand ses fonctions, dans leur rapport avec les conditions de la vie spirituelle sont interverties, troublées, il en résulte un trouble analogue dans les fonctions spirituelles : d'où une classe spéciale de désordres complexes, de maladies mixtes dont nous parlerons plus loin. En ce moment nous ne nous occupons que de l'état de maladie considéré exclusivement dans l'être intelligent et moral.

On peut l'envisager sous deux faces, dans sa cause et dans ses effets, en soi et dans ses manifestations diverses. Pour l'être spirituel comme pour l'être organique, la maladie c'est le mal. Or, le mal spirituel, le mal moral n'est, on l'a vu, que la prédominance du principe d'individualité sur le principe social, qui doit unir les êtres entre eux en les unissant à Dieu. En soi donc il consiste dans une direction mauvaise de la volonté libre, ou dans le volontaire asservissement à l'amour organique, qui concentre en lui-même l'individu et le sépare du tout. Par là même son effet général est de tendre à la destruction de l'individu qui ne subsiste que dans le tout et par son union au tout. Ses manifestations diverses ont reçu les noms de vices, crimes, etc.; et les crimes, les vices ont deux relations, l'une aux êtres qui sont le terme des actes criminels et vicieux, l'autre à l'être criminel, vicieux, c'est-à-dire, malade ou désordonné. Ce qui touche la première trouvera sa place quand nous traiterons de la société. La seconde est la seule qui soit maintenant de notre sujet.

La tendance dominante à tout ramener à soi, à tout concentrer en soi, ou la prépondérance des impulsions organiques, abaisse l'homme vers le monde inférieur, le monde des sens ou des phénomènes, des réalités contingentes, variables et fugitives. Il

s'y enfonce, si rien ne le relève, et s'y absorde tellement, qu'il ne voit plus que lui, ne comprend plus que lui, volontairement banni du monde spirituel, du monde des causes, du Vrai immuable et nécessaire, dont il finit par nier l'existence, par en douter au moins, parce que l'œil interne obscurci n'en perçoit plus l'éternelle splendeur, ou ne la perçoit que comme une lueur indécise, un vague crépuscule. Et comme le Vrai est l'objet propre de l'intelligence, le terme et le moyen de toute conception, l'intelligence qui se détache de lui descend peu à peu de ses hauteurs, et va se perdre dans la sensation.

Tel est le caractère de l'état anormal dans l'être intelligent, état qui se particularise dans une multitude de maladies, qui, plus ou moins distinctes, ne sont, sous des formes diverses, que la manifestation de ce profond désordre radical.

Les forces intellectuelles de l'être atteint d'une maladie de cet ordre, reçoivent de lui une direction qui fixe sa pensée sur lui-même et sur les choses sensibles dans leurs rapports directs avec lui.

D'où, en premier lieu, un affoiblissement de la pensée même, de plus en plus incapable de saisir ce qui ne frappe point les sens, ce qui ne sauroit être découvert que par le regard interne de l'esprit dans l'éternelle lumière de Dieu. Ainsi les réalités

spirituelles invisibles à l'œil de chair, les idées absolues, nécessaires, la Création typique, le monde divin lui échappe; il est pour lui comme s'il n'étoit point. Dès-lors il s'égare dans les effets, sans pouvoir remonter aux causes véritables, ni concevoir la raison de rien. Si, plus élevé que l'animal, il enchaîne entre eux les phénomènes, il reconnoît leur mode et leur ordre de production, et en déduit ce qu'il nomme des lois sur lesquelles il fonde certaines prévoyances pratiquement utiles dans la sphère relative à l'organisme, comme l'animal il ne sort pas des simples phénomènes; de sorte que, d'un côté, sa science, purement expérimentale, manque de principes d'explication, part de la nuit et aboutit à la nuit, et, d'un autre côté, est empreinte dans ses résultats d'un caractère de fatalité aveugle.

En second lieu, renfermé dans son être individuel, n'envisageant dès-lors les choses que dans leurs relations directes avec lui, ne les jugeant que d'après leurs rapports à lui, il n'a d'autre règle d'appréciation que l'impression qu'elles font sur lui, en un mot, que la sensation ou, finalement, le plaisir et la douleur : ce qui, certes, constitue un état maladif, un état d'abaissement et de profonde dégradation de l'intelligence. Ne comprenant plus les vraies relations des êtres entre eux, leur

subordination nécessaire, elle ne comprend plus le devoir, ni par conséquent l'ordre universel, la loi première de la vie du tout et de chaque partie du tout. L'Être ainsi dégradé, végète sourdement au sein des ténèbres, habitant solitaire du monde fantastique qu'il s'est fait et dont il est le centre.

Ce grand désordre se manifeste d'une manière plus frappante, lorsqu'en se généralisant il représente non plus seulement l'état individuel d'une intelligence isolée, mais l'état même de l'esprit humain, chez certains peuples, à certaines époques. Toutefois on doit en cela soigneusement distinguer ce qui appartient à la foiblesse originaire, de ce qui dérive de la corruption. Les pensées de l'enfance, ses conceptions des choses ne sauroient être celles des âges postérieurs. Vivant plus de la vie organique que de la vie supérieure, plus enfoncé dans la Nature contre laquelle il lui faut lutter sans cesse pour se dégager de ses liens, pour s'affranchir de sa domination, l'homme alors est surtout préoccupé de la puissance indéfinie des forces mystérieuses dont il se sent enveloppé, pressé, et y cherchant la raison cachée des phénomènes, il se forme en lui des croyances vagues et sombres, empreintes du sentiment de la fatalité, car en effet la fatalité règne souverainement dans le domaine propre de la Nature ou de l'univers phénoménal.

Mais quand, plus tard, après que l'esprit s'est élevé à la claire connoissance de la cause suprême, infinie, éternelle, il redescend systématiquement dans les régions infimes de ce qui varie et passe, pour y construire l'édifice sacré de la religion, de la philosophie et de la science, ce funeste abaissement, cette violation des lois qui président au progrès de l'humanité, indique une secrète maladie de l'être moral, une direction vicieuse imprimée à l'intelligence par la volonté antérieurement soumise à l'influence prépondérante de l'amour organique ou individuel. De là, en religion, le fanatisme aveugle et atroce, l'idiote superstition et l'impiété plus idiote encore; en philosophie, les systèmes qui bannissent Dieu de son œuvre, les systèmes destructifs de la liberté, les théories sensualistes, égoïstes, qui sapent la base du devoir, en faisant de l'amour exclusif de soi ou de l'interêt individuel, le mobile unique des actions humaines; dans la science enfin, réduite à la simple observation des phénomènes, la loi qu'elle s'impose de les séparer de leur causes réelles, en s'arrêtant là où les sens s'arrêtent, ou à détourner la vue de l'esprit de l'élément positif des choses, pour n'en considérer que l'élément matériel ou la limite : ce qui forme son point de liaison avec les théories philosophiques qui, ramenant tout à l'individu,

demandent aussi, et nécessairement, à l'organisme ou à la limite la raison de tout.

La prédominance du principe d'individualité, engendre à l'égard de l'amour les mêmes conséquences qu'à l'égard de l'intelligence. Elle l'abaisse, le détache du Bien, identique avec le Vrai, de sorte que lui aussi, se dégradant sans cesse, va se perdre dans la sensation. Les maladies particulières provenant de cette cause générale, constituent les passions mauvaises ou viciées, car il y a plusieurs sortes de passions, et les passions en soi sont bonnes et nécessaires, puisqu'étant dans l'être moral, l'expression de l'énergie essentielle et propre de l'amour, aucun acte de la volonté ne seroit possible sans elles. Or l'amour peut être vicié, ou ses lois peuvent être altérées, violées de diverses manières, et conséquemment il existe divers genres de passions mauvaises.

L'ordre est de s'aimer individuellement, mais d'aimer davantage le tout et de le préférer à soi.

Le désordre est de s'aimer plus que le tout et de se préférer à lui, et le désordre extrême de n'aimer que soi.

N'aimer que soi, c'est haïr tout ce qui n'est pas soi : car ce qui n'est pas soi est un obstacle à la plénitude d'être que convoite quiconque s'étant

mis dans son amour à la place du tout, voudroit posséder tout, être tout.

Ainsi les passions mauvaises peuvent être divisées en deux grandes classes, selon leur rapport immédiat soit à l'amour de soi, soit à la haine d'autrui.

On peut s'aimer dans l'idée qu'on se fait de soi-même, de sa supériorité personnelle, de ses avantages de tout genre; et cet amour désordonné est l'orgueil, d'où le désir effréné de commander et de dominer, avec toutes ses suites si fatales à la race humaine.

On peut s'aimer dans ce qui n'est qu'une sorte de dilatation de l'organisme, dans les biens matériels, les propriétés qui font en quelque manière partie de soi; et cet amour désordonné est l'avarice[1], d'où le désir effréné d'acquérir et de posséder toujours plus, d'entasser richesses sur richesses.

[1] L'avarice a toujours paru la plus inexplicable des passions. Comment comprendre la folie d'un homme que la fureur de posséder pousse à se priver de tout, à se refuser tout, quelquefois même jusqu'aux aliments rigoureusement indispensables à la conservation de la vie? Sans doute, il y a ici une véritable aliénation, mais toute passion extrême est, dans le même sens, une aliénation. Aucune d'elles cependant n'offre la même obscurité. On en reconnoît le principe, on en conçoit les effets, l'action. L'avarice seule a des racines tellement profondes, tellement cachées, qu'elles semblent se perdre dans un abîme impénétrable. Essayons néanmoins de les découvrir.

Toute passion distincte du sentiment du devoir naît de l'amour de soi, et toute passion vicieuse de l'amour déréglé de soi. Or, l'homme

On peut s'aimer dans les sensations qui nous sont communes avec l'animal ; et cet amour désordonné est la volupté, d'où le désir effréné des jouissances, la recherche avide des plaisirs, et même du repos, incompatible avec l'accomplissement des vrais devoirs de l'homme.

De la haine d'autrui dérivent l'envie, le méchant vouloir, père de la violence et de la ruse, la cruauté.

peut s'aimer dans ce qu'il a de spirituel, d'où l'orgueil avec toutes ses nuances. Il peut s'aimer dans ce qu'il a de matériel, dans son corps, par lequel il existe individuellement. Mais le corps ne subsiste qu'au moyen des choses extérieures qui constituent la propriété, et qui, de près ou de loin, se transformant pour son usage, tendent à s'identifier à lui. Ainsi la propriété n'est que l'extension de l'organisme, sa dilatation indéfinie. L'amour déréglé de soi, dans ses relations avec l'organisme, c'est-à-dire, avec l'indispensable condition de l'individualité même, voilà l'avarice, passion très-complexe, en ce sens qu'elle contient radicalement toutes les passions particulières du même ordre, et les résume toutes sous une forme générale. En dilatant sa propriété, c'est lui-même, c'est son organisme, son moi individuel, que l'avare dilate; il satisfait, en une mesure plus grande, l'infini besoin d'être et d'être soi, sans en recueillir d'autre fruit que d'augmenter, de rendre plus vif le sentiment de ce besoin même. De là ce travail opiniâtre plein de douleur et d'angoisses, pour apaiser la soif dévorante d'être ou de posséder toujours plus. Cependant l'avarice a aussi ses jouissances. En se privant de celles à sa partie, l'avare se dit que, le voulant, il pourroit se les accorder, qu'elles sont en sa puissance; et ce pouvoir abstrait, jamais réduit en acte, parce que, réduit en acte, il diminueroit, s'épuiseroit, est la jouissance propre de cette passion qui se résout, comme on le voit, dans l'amour désordonné de soi en tant que l'organisme ou la condition nécessaire de l'individualité réelle en est l'objet direct et le terme.

Toutes ces passions mauvaises, quelle qu'en soit la source immédiate, se combinent entre elles et présentent des multitudes de nuances, qui, sous des appellations distinctives, forment l'objet spécial des études du moraliste, comme les innombrables modifications que présente l'état de maladie dans l'homme organique, forment l'objet spécial des études du médecin.

Quand l'amour se dégrade chez un peuple d'une puissante organisation, on voit ce peuple chercher d'abord dans la conquête et la rapine une double jouissance d'orgueil et d'avarice, une sorte de rassasiement de la faim qui le tourmente, de l'insatiable convoitise de dominer et de posséder, et bientôt après se plonger dans une volupté molle, paresseuse, cruelle, dans une dissolution sans bornes comme sans frein, dont une philosophie sensuelle et athée justifie le principe. Plus de vigueur politique ni guerrière, plus de vertus civiles ni de famille, plus de force d'aucun genre; les arts languissent et se dépravent, la pensée même s'éteint. Ce qui reste n'est plus un peuple, mais je ne sais quelle masse en putréfaction. D'infectes vapeurs s'exhalent du fond de cette pourriture. Alors viennent des peuples sains, qui, pour préserver le monde de la contagion, enterrent le cadavre.

A mesure que l'homme perd le Vrai et le Bien

il perd aussi la liberté, et dans la même mesure; car la liberté est le fruit de l'intelligence et de l'amour, de l'amour supérieur qui l'unit au tout en l'unissant à Dieu. L'amour et l'intelligence, sans lesquels nulle volonté, ne sauroient donc être malades, que la volonté ne le soit également. En s'abaissant vers l'organisme, ils lui impriment la même direction. L'homme alors n'ayant d'autre but que soi, ne veut, n'agit que par rapport à soi, en vue de son bien exclusif; et le caractère général des maladies de la volonté, ou des actes vicieux, criminels, est le sacrifice des autres à soi, comme le caractère général des actes que détermine l'amour prédominant de l'ordre, l'amour social, universel, est le sacrifice de soi aux autres; par où l'on voit de nouveau que tout mal procède du principe d'individualité, lorsqu'au lieu d'être subordonné au principe qui lie l'individu au tout et l'ordonne dans le tout, il prévaut en lui et le place ainsi en opposition avec le tout.

Quoique l'intelligence, l'amour, la volonté, aient respectivement leurs maladies propres, l'état de maladie implique un désordre simultané dans la volonté, l'amour et l'intelligence; et l'effet commun de ces maladies est d'altérer l'organisme même : d'où les maladies purement organiques qui ne dérivent pas d'une cause externe, et les maladies

mixtes, que nous aurons tout-à-l'heure à considérer.

La décadence morale de l'individu, comme celle des nations, cette lamentable chute de l'homme, tombé de sa sphère propre dans celle des êtres purement organiques, le désordre qu'il y entraîne avec lui, enfantent des douleurs inouïes et une misère inénarrable. Voyez l'empire romain, à partir des premiers Césars. Mais le sentiment même de cet abaissement et de cette misère, empêche que la société en atteigne la limite extrême, et bientôt les lois mêmes violées provoquent une réaction salutaire, sans quoi le genre humain périroit. Ainsi quand, se dépouillant de ses mâles vertus, le peuple roi se coucha sur le monde asservi comme sur un lit de prostituée, le stoïcisme réagit contre les doctrines sensuelles et les mœurs voluptueuses. Toutefois, fataliste dans ses dogmes, il ne possédoit pas une vraie puissance de régénération; car l'homme ne se régénère que par la liberté, par la foi en ses propres forces soutenues de la force infinie de Dieu. Le christianisme unit ces deux vues, ces deux éléments de l'ordre et de la vie, et de là sortit le salut. Il opposa au mal une résistence active et commune, une résistance sociale, tandis que le stoïcisme n'y opposoit qu'une résistance individuelle entièrement passive. Envisa-

gés uniquement sous le rapport du secours qu'ils prêtent à chacun contre les maux qu'engendre la corruption publique et privée, de leur efficacité respective pour en alléger le poids, dix-huit siècles d'expérience ont constaté l'immense supériorité du christianisme sur la philosophie du Portique.

Le stoïcisme repose sur une base trop étroite. Il néglige totalement, il détruit même les facultés affectives, et donne à la volonté plus de roideur que de force réelle. Le christianisme apprend à l'homme à plier, mais sans rompre ; le stoïcisme fait plutôt le contraire. Un stoïcien, au milieu du monde, est un vieux chêne isolé, debout, mais mutilé par les orages. Il y a de la grandeur dans ce tronc solitaire, inflexible et cicatrisé. Les chrétiens ressemblent aux tiges de blé que la tempête agite dans la plaine. Ils ondoient au souffle des vents, et s'appuyant les uns sur les autres, rien ne les brise, ils se relèvent toujours.

Les souffrances de l'humanité étoient si nombreuses et si déchirantes dans les derniers temps de Rome, que, ne pouvant y échapper, il y eut des hommes qui se mirent à les nier. Ils abandonnèrent aux tyrans, comme quelque chose qui n'étoit pas d'eux, tout ce que les tyrans pouvoient atteindre, et, retirés en soi, ils travaillèrent à s'y créer une sorte de félicité gigantesque, solitaire, dure,

morne, toute de raison, indépendante du sentiment et de la vie, et de la mort, espèce de destin opposé par la volonté nue à celui qui dominait les dieux mêmes.

CHAPITRE V.

MALADIES MIXTES.

En ce qu'il a de positif, tout être est esprit, indivisible, inétendu : rien de plus évident, pour peu qu'on pénètre au-dessous de la surface des choses. Aucun être créé ne sauroit exister que sous la condition d'une limite qu'on appelle corps, sans quoi il seroit ou infini, c'est-à-dire Dieu, ou indéterminé, c'est-à-dire impossible. L'organisation spéciale du corps correspond à la forme essentielle, à la nature spécifique de l'être, et la représente dans l'univers phénoménal. Telle est, conséquemment, la relation qui subsiste entre l'être spirituel et sa limite ou son organisme, qu'aucun changement ne peut survenir dans l'un, qui ne coincide avec un changement analogue dans l'autre : d'où il suit que l'état anormal ou maladif de l'être intelligent et moral, produit nécessairement un état anormal ou maladif de l'organisme ; et réciproquement qu'un état anormal ou maladif de l'organisme, en tant qu'il est directe-

ment lié aux fonctions de l'ordre supérieur, détermine un semblable état dans l'être intelligent et moral. Ainsi tantôt le désordre moral et intellectuel est consécutif au désordre organique, et tantôt, au contraire, le désordre organique est consécutif au désordre intellectuel et moral. Il y a dans les deux cas altération de la liberté. Mais le désordre organique peut être si profond qu'il la détruise entièrement, d'une manière soit permanente, soit passagère. Nous appelons ici maladies mixtes celles dont ce funeste effet forme le caractère commun.

La manifestation des facultés intellectuelles inhérentes à l'être, a des conditions organiques tellement nécessaires, qu'elle ne s'opère que progressivement, à mesure que l'organisme accomplit lui-même son évolution normale. Mais il peut arriver qu'un obstacle interne empêche cette manifestation, qui n'est jamais, au reste, ni égale en tous, ni complète en aucun. Cet accidentel arrêt dans la manifestation des facultés snpérieures, qui demeurent à l'état de simple germe ou n'ont qu'une existence virtuelle, s'étend quelquefois jusqu'à l'instinct même. L'être ainsi contrarié dans sa croissance est au-dessous du pur animal ; ce n'est pas un être, mais une informe ébauche d'être, dépendante pour sa conservation de ce qui l'entoure, ne vivant que par les soins d'autrui. Quelque abaissé qu'il soit, il n'a

pas, qu'on le remarque bien, changé de nature : seulement sa nature essentielle et inaltérable, placée avec sa limite, son enveloppe matérielle, dans des rapports contraires à ses lois, n'a, pour ainsi parler, pu éclore. L'état qui est le sien, ne constitue pas une espèce inférieure différente : en un mot, il n'y a point transformation, mais avortement.

Un certain défaut de développement de l'encéphale coincide d'ordinaire avec l'idiotisme natif. Quelquefois cependant il se rencontre chez des individus en apparence régulièrement conformés sous ce rapport. Les conditions organiques d'où dépend le libre exercice des fonctions intellectuelles restent donc inconnues. Le délire en offre une autre preuve, car on ne sauroit l'attribuer ni à l'absence, ni à la lésion d'un organe déterminé. Une lésion véritable, c'est-à-dire, la destruction partielle ou la conformation vicieuse d'un organe, ne commence et ne cesse pas pour recommencer et cesser encore avec les paroxismes d'une fièvre. Il faut chercher ailleurs la cause perturbatrice. Parler d'un trouble fonctionnel, d'un mode irrégulier d'action, c'est affirmer l'effet, ce n'est pas en indiquer la cause. Qui ne voit que nécessairement elle échappe à l'observation? Car la limite purement négative, et conséquemment l'organisme qui n'est qu'un mode de limitation, n'a aucune part réelle, effective, dans la

production de la pensée, et dès-lors l'esprit ne pouvant saisir une relation de cause à effet, de cause efficace et directe, entre le désordre intellectuel et le désordre organique correspondant, ne sauroit reconnoître celui-ci à des caractères physiques clairement appréciables, ou lier par la conception tel état organique à tel état intellectuel : et la raison en est que, lorsqu'un fait complexe présente deux éléments, dont l'un ne peut être l'objet de la connoissance, leur rapport échappe également à la connoissance.

Que si l'on avoit quelque peine à bien comprendre ceci, une image, qui n'est au reste que l'expression du même fait identique dans l'ordre inférieur, le rendroit sensible. Lorsque la lumière manifeste sur un plan une figure déterminée, cette manifestation n'est possible qu'à deux conditions, l'existence d'une forme positive correspondante à cette figure, et d'une ombre purement négative qui la limite dans l'espace. Que si la forme vient à changer, la figure qui manifeste la forme et l'ombre qui limite la figure, changeront également. L'ombre non plus ne sauroit changer qu'il n'en résulte un changement analogue dans la figure. Ainsi ombre et figure constituent deux termes corrélatifs du même fait, inséparablement liés l'un à l'autre. Néanmoins il existe entre eux cette différence, que la figure,

qui manifeste la forme positive, dérive d'elle directement, de manière que lorsqu'un changement dans la figure est déterminé par un semblable changement dans la forme, celle-ci agit comme cause efficiente pour l'opérer ; tandis que lorsqu'un changement dans la figure est consécutif à un changement dans l'ombre qui la limite, ce dernier a pour cause des circonstances extérieures indépendantes de l'ombre même toujours essentiellement négative : elle n'a en soi ni la puissance de se modifier, ni celle de modifier la forme dont la figure est l'expression saisissable par les sens. L'ombre et la figure ont donc entre elles des rapports nécessaires, mais tels néanmoins que l'ombre qui limite la figure et la réalise sous ce point de vue, n'a aucune part réelle, directe, efficace dans sa production; elle n'est point avec elle dans la relation de cause à effet; et qui voudroit chercher dans l'ombre la raison essentielle, effective de la figure, évidemment ne l'y trouveroit jamais.

Toutefois les tentatives nombreuses qu'on a faites pour expliquer les faits relatifs aux rapports qui subsistent entre l'être positif et sa limite qu'on appelle le corps, les théories moitié physiologiques, moitié psychologiques qu'on a construites à ce dessein, et que, très-prématurément au moins, on s'est efforcé d'élever à la dignité de sciences vé-

ritables, reposent explicitement ou implicitement sur la supposition que l'organisme, sans lequel la réalisation extérieure de tout être fini seroit impossible, n'est pas seulement une condition des phénomènes intellectuels, de la manifestation des facultés virtuelles de l'être, mais la cause efficace et productrice de ces phénomènes : attribuant ainsi à la limite essentiellement négative une vertu efficiente contradictoire avec sa notion. Ces systèmes qui peuvent un moment éblouir les esprits inattentifs, meurent bien vite d'impuissance. Ils ne sont cependant pas dépourvus, pendant leur durée passagère, de toute espèce d'utilité, car ils contribuent à la conservation de cette vérité fondamentale que, pour tous les êtres créés, il existe, comme une condition nécessaire d'existence, une limite effective, qu'on appelle organisme dans les plus élevés, de sorte que l'organisme est indispensable à la manifestation et à l'exercice des facultés inhérentes à l'être essentiel et positif; et, de plus, les observations qu'ils provoquent aident à constater certaines relations générales entre le développement des formes organiques dans la série ascendante des natures créées, et le développement des facultés qui caractérisent ces natures diverses.

La folie diffère de l'idiotisme en ce que celui-ci consiste dans le défaut de développement des facul-

tés intellectuelles et morales, et celle-là dans une perturbation plus ou moins profonde de leurs fonctions. L'un et l'autre impliquent également l'absence de liberté.

La folie peut être intermittente ou continue, générale ou partielle. Cette dernière a reçu le nom de monomanie. De toutes les maladies il n'en est aucune qui offre davantage le caractère d'hérédité, d'où il semble naturel d'inférer qu'elle tient à ce qu'il y a de plus intime et en quelque sorte de plus radical dans l'organisation. Nul cependant ne naît fou; celui qu'un vice originaire de l'organisme destine à le devenir, apporte seulement une prédisposition physique à cette maladie lamentable, et quoiqu'une cause purement physiologique, soit accidentelle, soit native, puisse quelquefois la déterminer, elle l'est beaucoup plus souvent par des causes morales, et toujours peut-être, quand elle ne résulte pas d'un désordre dans les organes internes des sens : car la folie produite par l'abus des jouissances, la débauche, l'ivrognerie, a primitivement une cause morale.

Le désordre des organes internes des sens, d'où procède l'hallucination, a des rapports marqués avec le phénomène du rêve. Des sensations de l'ouïe et de la vue se produisent spontanément sans l'intervention des objets qui les détermineroient et

qu'elles représenteroient dans l'ordre ordinaire. On croit voir ce qu'on ne voit pas, entendre ce qu'on n'entend pas, en tant que l'audition et la vision proviennent d'une cause externe; d'où il suit, d'une part, que la sensation n'est point une pure impression de l'objet externe, mais qu'elle implique dans sa production le concours des puissances propres de l'être; et, d'une autre part, que lorsque ces puissances déterminent seules la sensation, il y a trouble dans les relations avec le monde extérieur, ou perturbation dans les lois dont elles dépendent.

Aussi long-temps que l'halluciné s'aperçoit de la non-existence de l'objet correspondant à la sensation interne, il est organiquement malade, mais sain d'entendement et de raison. La folie commence quand le moi perd la force de refuser son acquiescement à la conviction erronée de l'existence réelle de cet objet. On découvre ici un des liens qui rattache cette maladie mixte à la volonté, ou à la nature particulière des êtres intelligents et libres.

La folie qui se manifeste par une perturbation dans les lois non de la sensation, mais de la pensée, se rapproche beaucoup plus de l'hallucination qu'au premier aspect on ne le supposeroit. Car le même trouble qu'implique celle-ci dans les relations avec le monde phénoménal, celle-là l'implique dans les relations avec le monde intellectuel; et c'est pour-

quoi ces deux espèces de maladies mentales se compliquent souvent et s'engendrent l'une l'autre. Dans les deux cas, l'organe conserve sa nature passive; il ne produit par son efficace ni la pensée ni la sensation, mais selon qu'il détermine l'exercice des facultés de l'être en les limitant d'une manière normale ou anormale, il l'établit en des relations régulières ou irrégulières avec les deux mondes qui sont le terme de la vision interne.

Tout ce qui agit puissamment sur l'être intelligent et moral peut devenir une cause de folie; et soit qu'elle dérive directement, ce qui est le cas le plus commun, des passions mauvaises ou des maladies dont nous avons parlé dans le chapitre précédent, soit qu'elle provienne d'une source moins viciée, toujours elle a pour origine un déréglement primitif de l'intelligence ou de l'amour, lequel engendre un déréglement analogue de la volonté. En un mot, elle a sa racine dans la violation de quelqu'une des lois de la nature supérieure, et c'est pourquoi elle est exclusivement propre à l'homme, quoique les instincts de l'animal, à ne les considérer qu'en eux-mêmes, pussent également être pervertis.

Lorsque la folie ne provient pas immédiatement d'une passion mauvaise, de l'orgueil, par exemple, de l'ambition, de l'avarice, de l'envie, lorsqu'elle

a pour cause un désir véhément, une crainte, une douleur excessive, chacun de ces sentiments, par cela même qu'il est exclusif, étant désordonné en une certaine mesure, appartient à cette classe de phénomènes que, dans leur ensemble et leur généralité, on appelle le mal; car ils impliquent tous à quelque degré une violation des lois destinées à régler l'homme moral. La folie n'est donc, sous ce rapport, qu'une manifestation de la prédominance du principe d'individualité, prédominance devenue invincible quand les organes blessés, faussés, ne permettent plus à l'intelligence de remplir librement et régulièrement ses fonctions. Aussi, n'est-il point d'isolement égal à celui de l'aliéné, même lorsque la pensée subsiste encore en lui. Concentré en lui-même, il ne touche les autres que par un pôle répulsif. Rien de commun entre eux et cette calamiteuse créature repoussée de toutes parts dans sa solitude. Elle ne croit que soi, elle n'aime que soi, car l'extinction de l'amour d'autrui et spécialement de ceux auxquels la lioient auparavant les nœuds les plus chers et les plus sacrés, est un des effets de la folie, et de ses plus frappants caractères. Elle représente donc, sous des aspects divers selon le genre d'aliénation, l'individualisme uni à sa conséquence extrême, la fatalité, la nécessité. Elle montre l'homme tombé, à certains égards, au-des-

sous de la brute même ; et de là l'effroi singulier, le serrement douloureux qu'on éprouve à la vue de cet être si profondément déchu, que, dans l'altération et comme le brisement de sa nature, séparé de tout ce qui est ordonné, il n'a plus de place dans la Création.

Quoique le trouble de l'intelligence soit le symptôme le plus ordinaire et le plus apparent de la folie, il arrive quelquefois cependant que, l'intelligence restant saine, la volonté est impuissante à remplir ses fonctions. Elle semble alors liée par un pouvoir supérieur et fatal. L'infortuné atteint de cette maladie terrible, sait qu'il devroit vouloir accomplir tel ou tel acte, se lever, par exemple marcher, se rendre en un lieu que la raison le lui commande ; il le sent, il l'avoue, mais en ajoutant : Je ne peux pas. Toutefois telle est l'étroite liaison des facultés diverses, que la perturbation de la volonté finit tôt ou tard par s'étendre à l'intelligence.

En remontant à son origine dans chaque cas particulier, la folie pourroit donc être divisée en trois classes principales, correspondantes aux facultés fondamentales de l'être, suivant que le désordre qui la constitue a primitivement envahi l'une d'elles. Et ceci nous conduit à reconnoître deux choses : que tout dérèglement renferme une ten-

dance à la folie, et que par conséquent l'abus de la liberté entraîne, s'il est grave et continu, la perte de la liberté; qu'envisagée philosophiquement la folie, non dans le sens métaphorique ou quelquefois l'on emploie ce mot, mais la folie réelle, physique, est beaucoup plus commune qu'on ne se le figure d'abord. Ceux-là seulement sont réputés fous qu'une infirmité mentale empêche de vaquer aux affaires de la vie. Il s'en faut bien cependant que cette incapacité, conséquence ordinaire de la folie, en soit un caractère essentiel. Que par complaisance en soi-même, par orgueil, ou tout autre sentiment étranger à l'amour du vrai, un homme, sensé d'ailleurs, s'obstine dans une pensée fausse; que, fermant les yeux à la lumière, n'écoutant que soi, se refusant à un examen calme, sérieux, impartial, il s'affermisse dans cette pensée qui lui plaît parce qu'elle est sienne, il arrivera un temps où sa conviction erronée, dépendante d'un état cérébral invétéré, lui deviendra invincible, où dès-lors il sera sur ce point organiquement et fatalement fou : et certes les exemples et les grands exemples de ce genre de folie, on le sait assez, sont loin d'être rares.

Combien en est-il qui, obéissant à un penchant aveugle, à un attrait auquel ils pourroient résister, ne sauroient s'affranchir ensuite d'un attachement

indigne, d'une passion qu'ils condamnent, qui les dégrade, les humilie, et dont peu à peu ils se sont, suivant l'expression même universellement usitée, rendus *esclaves?* Combien d'autres, par un abus analogue du libre arbitre, en voulant ce que l'ordre leur défendoit de vouloir, ont perdu l'empire sur leur volonté ? Toute habitude vicieuse devenue insurmontable est une vraie folie, car il y a tout ensemble et désordre et privation de liberté. Celui qui a vieilli dans l'habitude du jeu, de l'ivresse, est-il libre? A l'aide d'une puissante excitation contraire, du ressort religieux surtout, quelques-uns parviennent à recouvrer leur liberté, mais c'est le petit nombre.

L'esprit aussi a ses habitudes fréquemment invincibles lorsqu'elles ont leur racine dans les premières impressions de l'enfance, dans l'action toute puissante sur l'individu naissant, de la famille et de la société, et qu'en outre elles se lient par la crainte et par l'espérance au pressentiment immortel dans l'homme d'une existence future indéfinie. La superstition, le fanatisme, ne sont pas de simples erreurs qui se dissipent d'elles-mêmes à la lumière de la raison ; ils constituent des maladies mixtes, à la fois spirituelles et organiques, des maladies le plus souvent destructives de la liberté. Aussi ne se guérissent-elles que lentement dans les

masses, par une influence exercée sur les générations successives; et lorsque, les jugeant dépendantes de la volonté, on essaie d'agir sur celle-ci par la violence et la contrainte, on imite ceux qui établiroient des peines légales contre l'aliénation.

Il est maintenant aisé de comprendre comment les lois de l'intelligence, de l'amour et de la volonté s'enchaînent aux lois de l'organisme dans l'unité de la nature humaine. A ces hautes facultés correspondent des organes qui sont la condition de l'existence de l'être dans le temps et l'espace. Or, modifiés selon l'usage qu'il fait de ces facultés, les organes à leur tour déterminent et, en certains cas, fatalement, l'usage primitivement libre de ces mêmes facultés : non que jamais les organes soient la cause efficiente des actes, mais parce qu'il en est auxquels ils opposent, dans leur état anormal, un insurmontable obstacle, dirigeant de la sorte, bien qu'aveugles et passifs, l'activité essentielle de l'être, comme un canal inerte dirige le cours des eaux. C'est ainsi que, de proche en proche, en déclinant toujours, quiconque abuse de sa liberté l'affoiblit graduellement et passe sous l'empire de la nécessité. Il existe donc une étroite liaison entre l'ordre purement intellectuel et l'ordre moral, entre ces deux ordres et l'ordre organique. Car l'ordre moral ou l'ordre dépendant de la volonté

libre ne sauroit être troublé, sans qu'il en résulte un abaissement intellectuel, sans que la faute dès-lors n'engendre sa punition; et cette double perturbation intellectuelle et morale a pour effet inévitable une perturbation organique. Conséquemment le désordre, le mal peut être combattu par deux genres de moyens, les uns qui, procédant de l'intelligence et de l'amour, agissent directement sur la volonté; les autres physiologiques ou dont l'action s'exerce immédiatement sur les organes, pour en détruire ou en atténuer les modifications vicieuses : et une partie considérable des préceptes religieux, comme des conseils des moralistes, n'ont pas d'autre objet. Il n'est pas inutile de remarquer encore que ces conseils et ces préceptes tendent à la fois à diminuer la résistance que l'organisme oppose à la volonté intelligente ou réglée par les lois de la nature supérieure, et à fortifier la volonté même en l'exerçant; car, conservée ou recouvrée, la liberté, ce premier des biens, est, comme tous les autres, le fruit du travail et le prix du combat.

L'inspection la plus attentive du cerveau n'a pu jusqu'ici faire connoître avec certitude les conditions organiques de la folie, et bien moins encore de chaque genre particulier de folie. Les organes correspondants aux facultés intellectuelles et morales

n'ayant, comme nous l'avons dit, aucune relation de cause à effet avec ces facultés qu'ils déterminent seulement d'une manière passive en les limitant, on ne peut jamais conclure de l'état observable de l'organe à l'état de la faculté. Entre la faculté positive et l'organe négatif, il n'existe aucun rapport de la nature de celui qu'on a vainement cherché. Penser, aimer, vouloir, qu'y a-t-il là de mesurable, de pondérable ou d'étendu? Qu'y a-t-il qui puisse en aucune façon émaner de la matière inerte et ténébreuse? Tout ce qu'une sage raison permet d'espérer des progrès futurs de la science, c'est qu'elle parvienne à constater une concomittance invariable de certains faits de l'ordre spirituel et de certains faits d'organisation. Encore faut-il ne pas oublier que l'action productrice des phénomènes physiologiques échappe entièrement aux sens. Quel œil aperçut jamais la force, la vie, la forme, agissant actuellement selon leur essence respective? Nous voyons le corps déjà formé, nous ne voyons pas sa formation, le travail secret et premier qui s'accomplit dans les abîmes de l'invisible. L'énergie efficace qui réalise dans l'espace les dimensions, elle-même sans dimensions, est voilée à nos regards. Quelques effets nous apparoissent : le reste accessible à la seule pensée se dérobe éternellement à tous les moyens d'investigation physique et directe.

CHAPITRE VI.

DE CERTAINS FAITS EXTRA-NATURELS ET DES PROBLÈMES QUI S'Y RATTACHENT.

Nous appelons, faute d'un autre terme, extra-naturels les faits réels ou supposés dont nous ne découvrons point la liaison avec les lois de la nature : et comme il n'est rien qui soit ou puisse être hors de la nature et indépendant de ses lois, il est clair que le mot extra-naturels n'exprime que notre ignorance de certaines lois, ou de certaines conséquences des lois connues. D'où il suit que les faits extra-naturels ont dû être d'autant plus nombreux que la nature a été moins observée, moins étudiée, et la science plus restreinte et plus imparfaite.

Le point de départ de l'esprit humain dans la recherche des causes, ne peut évidemment être fourni par le raisonnement ou déduit de rien d'antérieur ; il appartient dès-lors à cette intuition primitive, infaillible, qui est la racine même de l'intelligence : car, nous le répétons, connoître c'est voir. Si haut

donc qu'on remonte dans l'antiquité, on trouve cette croyance établie que tous les phénomènes ont une origine spirituelle ou dépendent de causes qui échappent aux sens. C'étoit là sans doute une vérité aussi importante que profonde, une vérité fondamentale que le progrès de la connoissance consacrera de plus en plus comme la base première et inébranlable de la philosophie de l'univers, base toujours latente au fond des théories même d'où l'on semble avoir spécialement pris à tâche de la rejeter. Car enfin, par exemple, les atomes de Démocrite et d'Epicure sont doués de mouvement, et dès-lors d'une force productrice de ce mouvement, à moins qu'il ne leur vienne d'ailleurs ou de quelque principe d'une autre nature, ou non étendu, ce qui ramèneroit immédiatement la cause spirituelle. On est donc obligé de placer la force motrice dans les atomes mêmes. Or cette force qui les anime, qui leur est inhérente, est matérielle ou immatérielle, point de milieu. Si matérielle, on sera contraint de la concevoir sous la même notion que les atomes qu'elle meut, et ce qu'on dit de ceux-ci, il faudra le dire de celle-là : la question restera tout entière, renaissant d'elle-même éternellement. La force, au contraire, qui meut les atomes est-elle immatérielle, on rentre alors dans la croyance dont on avoit essayé de sortir ; la cause efficiente

des phénomènes est telle que l'esprit humain se l'étoit représentée d'abord, tant cette pensée est inévitable, tant la raison y aboutit de toutes parts directement.

Mais, incapable encore de la concevoir scientifiquement, l'humanité, dans les temps anciens, ne se borna pas à symboliser les grandes énergies de la Nature dont elle n'avoit qu'une vague idée, elle les personnifia dans des êtres réels, des génies de toute sorte, et ce fut une des sources du paganisme primitif. A cette erreur s'en joignit une autre dérivée du sentiment vrai de la puissance que l'homme possède de reproduire et de modifier les phénomènes en disposant des forces générales qui les réalisent, puissance indéterminée quant à ses limites. On imagina certaines relations mystérieuses entre lui et les êtres invisibles dont on avoit peuplé l'univers, soit qu'il les dominât, soit qu'il fût dominé par eux, et la magie naquit. Combinée avec la notion du bien et du mal moral, elle se divise en bonne et mauvaise, celle-là émanant de la lumière, et celle-ci des ténèbres. Ministres de ces deux principes ennemis personnifiés eux-mêmes, deux ordres de génies correspondoient à ces deux magies opposées : et l'on crut aussi à une science secrète qui investissoit l'homme d'un pouvoir soit bon, soit mauvais, selon la nature de ses rapports avec le

Principe du bien et le Principe du mal, ou selon la direction droite ou vicieuse de la volonté. Sous la forme religieuse, le premier constitue le pouvoir miraculeux dont le terme est le bien, le second le pouvoir satanique dont le terme est le mal, et cette puissance extraordinaire, essentielle en partie, en partie communiquée, ne s'exerçoit pas seulement sur la Création inférieure, mais encore sur l'homme même.

Perpétuée à travers les âges, la croyance à un ordre de causes et d'effets, d'actions et de phénomènes en-dehors des lois de la nature, a subi d'innombrables modifications. Elle fut comme la source où l'on puisa l'explication des faits dont la cause véritable étoit inconnue, et le charme du mystère qui les enveloppoit, séduisant des esprits passionnés pour le merveilleux, ils se plurent à en inventer des multitudes d'imaginaires, que, dans leur poétique enfance, les peuples accueillirent avidement, et qui, mêlés à la religion, furent souvent consacrés par elle. Il n'est pas de notre sujet d'entrer dans des détails dont on rempliroit des volumes entiers. Nous bornant à considérer dans ce qu'elle a de plus général cette croyance si remarquable, nous essaierons de reconnoître ce qu'elle renferme de vrai et de faux.

Le vrai, c'est l'essence toute spirituelle des énergies productrices des phénomènes de l'Univers, le

pouvoir essentiellement spirituel aussi dont l'homme est doué, de diriger à certaines fins l'action de ces énergies aveugles, d'en disposer en une certaine mesure, l'usage bon ou mauvais qu'il peut faire et fait de ce pouvoir.

Le faux, c'est la personnification dans des êtres réels de ces énergies de la Nature, et le genre de relations qu'on suppose exister entre l'homme et ces êtres fictifs, soit qu'il se les soumette, soit qu'il leur soit soumis. Sa puissance, au reste, sa puissance croissante et indéfiniment croissante sur le monde inférieur, est un fait si incontestable, si éclatant, qu'il se confond avec le fait même de sa propre existence. Esclave de la Nature quand il vint occuper la place qu'elle lui destinoit dans la série progressive des êtres, il commença dès-lors contre elle cette longue lutte, cette lutte incessante, par laquelle peu à peu s'affranchissant de sa domination, il parvient à la dominer elle-même. Quoique son empire sur elle soit loin d'être complet, quoiqu'il se sente encore bien souvent opprimé par ses forces fatales, qui le pressoient et le serroient à sa naissance comme les langes du berceau, il s'est néanmoins en partie dégagé de leurs étreintes, et combattant toujours, il se les asservit graduellement, il les contraint de lui obéir, il les plie à ce qu'il veut : et comment? Par l'intelligence, par la

science, non par une science secrète, mystérieuse, en dehors des immuables lois de l'ordre universel, mais par la science qui se développe naturellement selon ces lois, et qui n'est que le progrès indéfini de la connoissance. Et voyez jusqu'au bout, sous l'erreur antique, le pressentiment, l'apperception confuse de la vérité qu'elle cachoit. Qu'étoient les moyens de l'art magique? Certains corps doués de certaines vertus et combinés selon certaines formules, des paroles auxquelles on attribuoit une efficacité particulière. Or qu'est-ce que tout cela pour le fonds, si ce n'est l'idée qu'aujourd'hui même, dans leur ignorance, des peuples simples et peu avancés se formeroient des moyens qu'emploie la science véritable pour réaliser ses merveilles? N'est-ce pas à l'aide des corps qu'elle agit sur les corps? et la parole qui manifeste et communique l'intelligence, n'en est-elle pas l'instrument premier, nécessaire, tout puissant? Ainsi donc l'homme exerce un vrai pouvoir sur la Nature, il l'exerce par des moyens vaguement entrevus à l'origine, moyens sur lesquels, en se développant, la science a répandu une lumière de plus en plus vive; et ce pouvoir il le tourne soit au bien, soit au mal, suivant la direction bonne ou mauvaise de sa volonté.

A la puissance de l'homme sur l'homme considéré dans ses rapports ou avec Dieu directement,

ou avec ses semblables, se rattachent, d'une part, certains rites religieux, certaines formules mystiques, qu'on suppose avoir pour effet de modifier l'état spirituel et même corporel de ceux à qui on les applique; et, d'une autre part, à ce qu'on a nommé enchantements, charmes, maléfices. Deux choses, en ce qui touche ceux-ci, doivent être distinguées : l'action physiquement exercée sur l'organisme par des moyens physiques, action qui, réelle ou imaginaire, est du ressort de la pure médecine; une action d'un autre ordre, liée sans doute aussi aux lois physiologiques, mais dans ce qu'elles ont de moins observable, et qui, dépendante de celles qui président aux communications immédiates des êtres envisagés selon leur essence positive ou spirituelle, s'exerce directement sur ce qui sent, pense et veut en eux. Cette incontestable puissance d'où résulte la domination quelquefois absolue d'un être sur un autre être, est double ou comprend deux puissances de nature opposée : l'une d'amour qui attire, soumet, sans blesser la liberté; l'autre ressemblant à une sorte d'oppression inexplicable, qui a le caractère de la fatalité. Dans ce dernier cas, elle procède d'une force dirigée selon les tendances propres de l'organisme, qui ramènent tout à l'individualité, principe du mal, comme on l'a vu, et dont le sacrifice des autres à soi est l'expression;

dans le premier, au contraire, elle procède d'une force dirigée selon les tendances supérieures de l'être, qui ramènent tout à l'unité ou au principe du bien, et dont le sacrifice de soi aux autres est l'expression. De plus, sous l'empire du principe du bien, l'être foible voulant ce que veut l'être fort, il le suit de soi-même, il lui obéit librement; et, sous l'empire du principe du mal, l'être foible asservi malgré sa résistance obéit par contrainte, obéit fatalement à l'être fort.

Mais qu'est-ce que cette puissance qu'on pourroit appeler de fascination, en prenant ce mot dans un sens qui embrasse l'universalité des faits dont le caractère commun est l'influence dominatrice d'un être sur un autre être, sans violence extérieure, sans action physique apparente? C'est là certes une question capitale en philosophie, car les faits dont l'explication dépend en partie de sa solution, sont bien plus nombreux qu'on ne se le figure au premier coup-d'œil. On n'en fait même un ordre de faits à part et d'exception, de faits extra-naturels, que parce que, séparant ceux qui se présentent plus rarement, de ceux qu'on remarque moins parce qu'on les a sous les yeux à chaque instant, on a méconnu leur liaison intime, essentielle, leur identité radicale. Est-ce qu'en effet certains animaux n'exercent pas sur des individus, soit de leur espèce, soit d'espèce dif-

férente, un ascendant visible, une véritable fascination? Est-ce que l'homme ne jouit pas sur les êtres inférieurs d'un pouvoir analogue, évident en mille circonstances? Est-ce que ce même pouvoir ne se manifeste pas à tout moment dans ses rapports avec ses semblables? Est-ce qu'un mot, une voix inarticulée, un geste, un regard ne suffit pas souvent pour contenir, troubler, bouleverser jusque dans les plus secrètes profondeurs de son être, celui qui subit l'action si singulière et si mystérieuse de ce regard, de ce geste, de cette voix? Or pourquoi n'est-on que peu ou point frappé de ce phénomène et de tant d'autres pareils, sinon parce qu'ils se reproduisent sans cesse, et que l'attention communément n'est éveillée que par ce qui étonne, et que rien n'étonne que la nouveauté.

Les faits donc extra-naturels examinés de près, se résolvent dans le fait général qui constitue, au sein de la Nature, le grand et merveilleux phénomène des communications réciproques des êtres; et, ramenée à son origine, la question que nous avons posée : Qu'est-ce que la puissance de fascination? se résout elle-même dans cette autre question : Qu'est-ce que la puissance que les êtres, en vertu de leurs relations mutuelles, exercent les uns sur les autres?

Trop habitués à ne considérer que ce qui affecte

immédiatement les sens, rarement nous remontons au-delà de l'effet ; car le mouvement actuel, l'acte physique actuel, ce que l'œil voit, ce que touchent les mains, ne sont que des effets, des manifestations d'une cause accessible uniquement à la pensée. Il y a donc en toutes choses une partie physiquement visible, physiquement observable, et une autre qui ne l'est pas. L'une est le phénomène pur, c'est-à-dire l'effet accompli, l'autre est la cause et son action envisagée en soi, avant qu'elle ait produit l'effet qu'elle réalise sous les conditions de l'étendue, le phénomène enfin ou ce qui apparoît aux sens, ce qu'ils peuvent atteindre.

On a vu qu'aux trois propriétés essentielles des êtres, la force, la forme, la vie, correspondoient, dans le monde physique, trois fluides premiers et universels, le fluide électrique, la lumière et le calorique. Incessamment donnés et reçus, ces trois fluides circulent dans les corps et les modifient incessamment. C'est par eux que s'opèrent, dans l'ordre inorganique, les communications des êtres entre eux, car ces fluides seuls sont communicables, l'essence propre de chaque être ne l'étant pas. L'essence, la nature, la forme spécifique d'un être étant cet être même en tant que distinct et déterminé, ne sauroit passer de lui dans un autre : mais les formes diverses se combinent entre elles

sans cesser d'être inaltérables, et de leur combinaison résultent des formes plus complexes dont les premières sont les éléments, et qui sont comme elles unes et inaltérables.

Les corps inorganiques exercent donc les uns sur les autres une influence constante, un vrai pouvoir en vertu duquel ils se modifient mutuellement, et ce pouvoir, dépendant des invariables lois qui règlent la communication des propriétés et la combinaison des formes, est la cause productrice des phénomènes physiques et chimiques ou de tous les changements qui surviennent dans les corps ; mais son action ne se manifeste à nos sens que par ses effets : nous ne saurions en aucune manière l'apercevoir en soi, dans ce qu'elle a d'intime et de premier, et si notre œil saisit le phénomène ou l'effet produit, il n'en est pas ainsi de sa production même, elle se dérobe à toute autre vision que la vision pure de l'esprit.

Ce qui a lieu pour les êtres inorganiques a lieu également pour les êtres organisés. Mais, comme les trois grandes énergies universelles existent en eux à un autre état ; que, dans leur rapport avec la nature distinctive de ces êtres, dégagés en partie de leurs conditions matérielles ou moins limitées, elles se manifestent avec des caractères nouveaux, la spontanéité, la sensibilité et l'instinct, les sympathies et l'unité de vie, les communications de ces

êtres entre eux, le pouvoir qu'ils exercent les uns sur les autres, quoique essentiellement le même que celui qu'on observe dans l'ordre des êtres inorganiques, éprouve néanmoins de profondes modifications. Le mode d'action et d'influence réciproque, dans cette sphère plus élevée, de purement physique qu'il étoit devient physiologique ; et toujours invisible en soi, cette action, cette influence, dont nous n'apercevons que les signes extérieurs et les effets, n'est en réalité qu'une face particulière de la loi universelle fondée sur les nécessités mêmes de l'existence, une communication des propriétés essentielles des êtres, à l'état spécial où elles subsistent en eux.

Ces propriétés générales se modifient de nouveau dans l'homme en tant qu'être intelligent et moral. La lumière en lui devient parole, la vie devient amour, et la force l'action libre du moi. Mais la force, la parole, l'amour, ne laissent pas d'être liés à des conditions physiques et physiologiques, parce que l'homme est un, que, dans son unité complexe, il résume les deux mondes organique et inorganique, et que, hors de Dieu, seul infini, tout à des bornes, tout est circonscrit par une limite nécessaire.

Il existe donc pour les hommes un ordre de communications relatives à leur nature supérieure ; ils

agissent les uns sur les autres, ils exercent les uns sur les autres un pouvoir véritable, pouvoir spirituel par son essence, quoique dépendant, nous le répétons, de certaines conditions physiques et physiologiques. Et comme l'exercice de ce pouvoir est soumis à la volonté, il est, toutes choses égales d'ailleurs, d'autant plus énergique que la volonté a plus de force, en même temps qu'il revêt le caractère du principe bon ou mauvais qui dirige actuellement la volonté.

Il n'est donc rien qui choque l'expérience générale ni la raison philosophique dans l'influence qu'on attribue à la volonté sur la production de certains phénomènes singuliers très-obscurs encore : nous voulons parler des phénomènes connus sous le nom de magnétisme animal. Il en est beaucoup d'illusoires. La crédulité, l'imposture, l'aveugle amour du merveilleux, en attestant des faits chimériques, ont jeté de l'incertitude sur les faits réels, car il en est de réels, et l'on ne peut que déplorer, sous le rapport de l'avancement de la science, l'obstination étroite qui se refuse à un examen suivi, sévère, impartial, de ce genre de faits, entre lesquels il importe extrêmement de distinguer ceux qu'on doit admettre sur des preuves irréfragables, de ceux qui n'ont de fondement que dans une imagination prévenue.

Point de doute que l'homme ne puisse tomber de soi-même, sans l'intervention apparente d'aucun agent extérieur, dans un état semblable au sommeil à quelques égards, et différent à d'autres égards; semblable, en ce que la vie de relation est en partie suspendue comme dans le sommeil; différent, en ce que cette vie étant en partie suspendue, le somnambule, isolé des objets environnants et n'en ayant aucune conscience, ne laisse pas d'accomplir une suite d'actes volontaires parfaitement combinés pour une fin, lesquels n'appartiennent d'ordinaire qu'à l'état de veille, et dont il ne lui reste aucun souvenir à son réveil.

Point de doute encore que cet état singulier puisse en certains cas être déterminé par l'action d'un individu sur un autre, et qu'alors, les phénomènes principaux restant les mêmes que dans le somnambulisme naturel ou spontané, il s'en produise un nouveau, savoir, un rapport particulier, exclusif, établi entre le somnambule et celui qui a provoqué en lui le sommeil magnétique.

Ce fait et le pouvoir qu'il implique rentrent évidemment dans la classe des phénomènes généraux de communication des êtres entre eux. Or chacun de nous n'auroit avec les autres êtres que des relations idéales, abstraites, s'il ne s'opéroit entre eux et nous une sorte de rapprochement plus intime

que la simple contiguité, s'il ne passoit dès-lors quelque chose d'eux en nous et de nous en eux, et ces incessantes communications se divisent, comme les êtres eux-mêmes, en trois ordres divers comprenant les communications physiques, physiologiques et spirituelles, qui se combinent à mesure qu'on s'élève dans la série des êtres.

Ainsi, qu'un corps en choque un autre, tout ou partie de la force vive inhérente au corps choquant, passe dans le corps choqué. Que deux corps d'électricité différente soient mis en contact, ils se communiquent réciproquement une partie de leur électricité propre; et ce que nous disons de la force s'applique également au calorique et à la lumière.

Mais la lumière, le calorique et l'électricité, subsistent à un autre état dans les êtres vivants organisés. Les communications existantes entre eux, radicalement les mêmes, sont donc modifiées en raison du changement opéré dans l'état des énergies communiquées; en un mot, de physiques elles deviennent physiologiques. Et si l'on monte encore plus haut, on concevra que les communications entre les êtres intelligents et libres éprouvent par la même cause une pareille modification, de telle sorte cependant que la nature complexe de ces êtres embrassant, d'une certaine façon, dans son unité toutes les natures inférieures, tous les genres de

communication résultants de celles-ci, se combinent dans l'ordre supérieur des communications propres à l'homme. Il en a de purement physiques avec les êtres purement physiques ou inorganiques; de physiques et de physiologiques avec les êtres organisés; de physiques, de physiologiques et de spirituelles en même temps, avec les êtres semblables à lui; et ces dernières, quoique incomparablement plus élevées, impliquent néanmoins les autres, comme la nature de l'homme implique, outre les lois particulières de l'intelligence, de l'amour et de la volonté, les lois physiques et physiologiques; et, dans la sphère immense où il doit se développer indéfiniment, il n'est pas un seul phénomène qui ne nécessite leur concours. D'une autre part, ces intimes communications, cette effusion de soi en autrui, dépendant en partie de la volonté et supposant en outre certaines dispositions correspondantes dans l'individu qui la reçoit, les faits de magnétisme n'offrent rien jusqu'ici d'anormal et d'exceptionnel, rien qui ne rentre dans les lois générales les mieux constatées.

Mais à ces faits il s'en joint d'autres plus éloignés de l'ordre ordinaire, et que, faute d'observations suffisamment nombreuses et sûres, on ne sauroit encore ni affirmer ni nier absolument. Ces faits, parmi lesquels nous en comprendrons qui ne se

rattachent qu'incidemment au magnétisme, peuvent se diviser en deux classes : les faits qui impliquent une interversion dans les fonctions des sens, dans leurs lois, leur mode de concours à la production des sensations ; les faits en quelque sorte plus spirituels, de prévision, de pressentiment, et autres pareils. Quoiqu'ils aient été toujours l'objet d'une croyance très-répandue, la science n'ayant point introduit ces faits singuliers dans son domaine, nous ne les admettrons ni ne les rejetterons, nous bornant à examiner les questions de pure philosophie qui se lient hypothétiquement à leur problématique existence.

En ce qui touche les sens, nous observerons d'abord que rien n'autorise la supposition que notre mode ordinaire de relation aves le monde extérieur soit le seul possible, car ce mode n'est que le résultat, l'expression d'un état donné, état qui n'a rien d'immuable et qui varie même sans cesse en chacun, dans des limites déjà difficiles à déterminer ; qui varie en outre d'individu à individu, et plus encore selon les natures diverses. Mais, lorsque dans l'étude de ce mode même on ne s'arrête pas à la simple apparence des choses, on s'aperçoit bien vite qu'on le connoît peu en soi, et qu'il dépend en grande partie de lois différentes de celles que la science considère presque exclusivement. Ainsi, par

exemple, elle connoît d'une manière plus ou moins parfaite l'organe extérieur de la vision et ses rapports avec les lois de l'optique ; mais la vision réelle ne s'opère pas dans cet organe extérieur, dont l'unique fonction est de transmettre passivement certaines impressions à un organe interne, passif lui-même, comme tous les organes, et dont nous ignorons profondément la composition intime, la structure, et par conséquent les modifications correspondantes, comme conditions organiques, à la vision réelle. Ce phénomène implique essentiellement deux choses, et n'en implique que deux : une relation entre l'objet vu et le sujet voyant, et dès-lors quelque chose qui passe de l'un à l'autre et qui les unisse. Or, ce quelque chose d'intangible, d'incoercible, la lumière, en un mot, qui pénètre toute la Création, la lumière inséparable du fluide électrique et du calorique, qui nous assure qu'en aucun cas elle ne puisse parvenir à l'organe interne de la vision, que par l'intermédiaire de l'organe externe et selon les lois de l'optique, [1] quand déjà nous savons certainement que ces lois, exclusivement physiques, se transforment au moment où l'impression reçue par les nerfs en contact avec la rétine est transmise par eux à l'organe in-

[1] Il existe des animaux chez qui l'organe de la vision n'est que le simple épanouissement à l'extérieur d'un filet nerveux.

terne, et deviennent des lois d'un autre ordre, des lois purement physiologiques? Celles-ci se transforment également pour la production du phénomène final, et deviennent les lois propres de la sensation, laquelle étant inétendue ne dépend en soi, dans son essence, de rien d'étendu.

Or, qu'y a-t-il de philosophiquement impossible ou de contradictoire dans l'hypothèse d'un mode de vision qui résulte de l'action de la lumière sur l'organe interne, sans l'intermédiaire de l'organe externe? Pourquoi ne pourroit-elle lui parvenir par une autre voie? Pourquoi les modifications physiologiques correspondantes à la sensation seroient-elles exclusivement liées à telles ou telles conditions physiques, lorsque nous savons au contraire que des phénomènes analogues à celui de la vision, s'opèrent en des êtres dépourvus de tout appareil visuel comparable au nôtre? Pourquoi, dans l'universelle communication des êtres, l'impression distincte de quelques-uns d'eux ne seroit-elle pas discernable en des circonstances autres que celles où elle l'est dans l'ordre ordinaire, ordinaire encore quant à nous, car nous ne constatons que cela? Et que faudoit-il pour atteindre à ce degré supérieur de vision, qu'une excitabilité plus délicate, une moindre limite à la faculté de sentir? Nous n'apercevons donc, dans l'essence des choses, au-

cune raison de nier absolument comme impossible ce fait hypothétique. Et qui doute qu'il ne puisse exister des êtres dont les relations avec l'univers soient différentes des nôtres, et plus étendues et plus parfaites? Qui dès-lors peut douter que les nôtres mêmes ne soient susceptibles, quels qu'en soient les moyens, d'un plus grand développement, d'un développement indéfini, comme notre puissance virtuelle de connoître?

Dans l'état de somnambulisme soit spontané, soit magnétique, nous avons dit que la vie de relation étoit, comme dans le sommeil, en partie suspendue. Il seroit plus exact de dire que, dans l'état de somnambulisme, elle existe sous un autre mode : car le somnambule parle, agit, est en un certain genre de rapport avec les objets externes, rapport à plusieurs égards diffèrent de ceux que les sens établissent et règlent. Ce sont donc, si je peux m'exprimer ainsi, ceux-ci qui dorment, tandis que les sens internes veillent, ce qui n'a pas lieu, au même degré du moins, dans le sommeil ordinaire. Mais le somnambulisme ne s'explique pas suffisamment par cette circonstance ; car la mémoire d'où resulte la conscience permanente de soi ou le sentiment de l'identité personnelle, est inséparable de toutes fonctions qui s'accomplissent sous l'influence des sens internes. Or, le somnambule, à son réveil, n'a au-

cun souvenir ni des impressions qu'il a reçues, ni des actes qu'il a effectués dans l'état de somnambulisme; mais il a une mémoire spéciale qui, lorsqu'il retombe en cet état, lui rappelle soudain et ces actes et ces impressions : ce qui ne sauroit se concevoir, à moins qu'on ne suppose que le somnambule, dans l'état de veille et dans l'état de somnambulisme, vit sous des conditions organiques diverses; en d'autres termes, qu'il existe en lui deux systèmes d'organisme indépendants l'un de l'autre en une certaine mesure, l'un habituellement en exercice, l'autre, pour ainsi parler, habituellement latent; le premier déterminant, dans la phase actuelle de notre existence, notre mode de relation avec le monde extérieur; le second renfermé dans le premier comme un germe que le temps développera, et se manifestant, en des circonstances rares et singulières, par le mode particulier de relation qu'il détermine : image et foible essai de cette vie future dont le genre humain a le pressentiment. Sous ce rapport, le somnambulisme pourroit être considéré, à bien plus juste titre que le simple sommeil, comme un état intermédiaire entre la vie présente et ce qu'on appelle la mort [1]. Dans le somnambulisme, une partie des relations avec le monde extérieur, en tant que dépendantes de notre orga-

[1] *Consanguineus lethi Sop or.* Virgil.

nisation actuelle, sont suspendues, et pendant cette suspension temporaire, un autre mode de relation et par conséquent d'organisation, commence à se manifester, mais imparfaitement. A la mort nos relations avec le monde extérieur, en tant que dépendantes de notre organisation actuelle, cessent entièrement. Or pourquoi ce moment ne seroit-il pas celui où un nouveau mode de relation avec ce monde s'établit complétement sous l'influence du nouvel organisme qui s'est formé et développé en partie dans le premier, organisme plus parfait et qui permet dès-lors aux facultés essentielles de l'être de se développer aussi en des limites moins resserrées [1]? Une foule d'êtres dans la nature offrent des exemples si frappants de transformations analogues, qu'on y a vu toujours et partout un indice de celle que l'homme même attend et croit sans se l'expliquer.

On ne sauroit se garder trop soigneusement d'admettre sur des témoignages insuffisants aucun fait, surtout d'une nature extraordinaire. Les faits se

[1] Dans l'état de somnambulisme, le somnambule a le souvenir des impressions reçues et des actes accomplis dans l'état ordinaire ; dans l'état ordinaire, il n'a nul souvenir des impressions reçues et des actes accomplis dans l'état de somnambulisme. Il suit de là que l'organisme interne, embrassant une sphère plus vaste de relations, seroit supérieur à l'organisme externe, et que celui-ci venant à se dissoudre, la mémoire de la vie à laquelle il a présidé ne s'éteindroit pas avec lui.

constatent d'après des règles auxquelles il importe, pour l'intérêt de la science et de la raison humaine, de s'astreindre sévèrement. Mais il serait également contraire à la raison et nuisible à la science, de déclarer sans examen impossible et faux un fait quelconque, par cela seul qu'il sort de l'ordre commun et qu'on ne voit pas comment le rattacher aux lois connues; car nous sommes loin de connoître toutes les lois, et la liaison même de tous les faits certains aux lois que nous connoissons. Notre science, en un mot, est et sera toujours limitée, imparfaite. S'il y a un fonds de vérité indubitable et inébranlable dans l'idée et dans le sentiment que nous avons des choses, il y a aussi beaucoup d'illusion, et la philosophie doit travailler incessamment à séparer l'un de l'autre. Ce travail a pour résultat de rendre plus circonspect à nier ce que l'on ne comprend pas, de diminuer l'étonnement qu'inspirent certains phénomènes insolites, et de justifier constamment les croyances générales, vraies quant au fonds, erronnées seulement soit dans les accessoires qu'on y joint, soit dans l'extension imaginaire qu'on attribue aux faits réels, soit dans les principes auxquels on en rattache l'explication et dans les conséquences qu'on en tire. Laissant à l'expérience directe ce qui est de son domaine, pour nous renfermer un moment dans celui de la pensée

pure, nous allons essayer d'arrêter l'attention sur quelques notions capitales étroitement liées au sujet que nous traitons maintenant, et propres, ce nous semble, à l'éclairer.

L'espace et le temps, quoique divers, ont entre eux une corrélation intime et dépendent des mêmes lois fondamentales. L'un est la limite dans l'immensité, l'autre la limite dans l'éternité, et par conséquent ils impliquent, comme les êtres mêmes dont ils forment les modes essentiels d'existence, deux éléments opposés l'un positif, l'autre négatif; l'élément positif correspondant à l'unité infinie, l'élément négatif à la multiplicité ou à la divisibilité, car rien n'est divisible que par la limite qui seule détermine des parties, et réciproquement tout ce qui est affecté d'une limite est par là même divisible en tant que limité. Considérons d'abord l'espace.

Tout ce que nous appelons distance étant mesurable correspond à la limite ou à l'élément négatif de l'espace, et conséquemment n'a qu'une existence purement relative ou phénoménale, à laquelle néanmoins, par une illusion dont l'esprit a peine à se défendre, nous attribuons presque toujours un caractère absolu. Les idées, les types, les modèles éternels des êtres subsistent distincts en Dieu, sans qu'on puisse concevoir entre eux aucune distance, la notion de distance ou de parties étant radicale-

ment contradictoire avec l'unité divine ; et si ces modèles, ces types distincts étoient en Dieu des êtres réels ayant conscience d'eux-mêmes, ils se connoîtroient mutuellement dans son unité d'une connoissance parfaite. La même chose auroit lieu daus l'univers, si les types réalisés ou les êtres créés, y existoient sous une semblable condition d'unité absolue ; mais c'est ce qui n'est pas, ni ne peut être. L'univers offre aussi une grande unité, mais simplement relative ; il est un, puisque tout s'y lie, s'y enchaîne étroitement, qu'il n'est pas un seul être sur qui tous les autres n'agissent, et qui ne réagisse sur tous les autres : et cette unité n'est point absolue, elle n'est que relative, parce que les êtres ne sont pas seulement distincts comme leurs types en Dieu, mais individuellement séparés, à raison de leur limite. De là, dans les plus élevés, dans ceux qui sentent et qui pensent, la conscience de leurs relations positives, de leur contact ou de leur union avec les autres êtres, et la conscience de la limite actuelle de cette union, d'où naît l'idée de distance. Ainsi, par son essence indivisible et une, tout être est uni ou en contact intime avec tous les autres êtres, et la conscience qu'il a de cette union est identique avec la connoissance qu'il a d'eux : il est séparé d'eux, distant d'eux par la limite qui l'individualise dans l'espace, ou par son organisme qui

n'est que son mode spécique de limitation. La distance est donc uniquement relative à l'organisation et varie avec elle. Nous sommes par la pensée en contact avec tout ce qui est l'objet de cette pensée. Qui pourroit, en effet, se représenter une distance quelconque entre la pensée et son objet? Elle est unie à lui d'un certain genre d'union qu'exprime le mot *voir*, et le sentiment intime, la conscience de cette union est, encore une fois, ce qu'on nomme connoissance; et la connoissance seroit parfaite, si la pensée elle-même, dépendante de certaines conditions organiques, n'étoit en partie phénoménale, ou ne participoit à la limite de l'être.

Nous sommes également par nos sens externes en différents genres de contact avec les objets extérieurs, c'est-à-dire, que par eux nous avons la conscience des relations positives qui nous unissent à ces objets, et ce que nous appelons distance n'est que la limite, déterminée par l'organisation, des puissances inhérentes à l'être. Diminuez cette limite, la distance diminue, ou s'efface entièrement : et cela est vrai pour tous les sens, ou pour les genres divers de contact. L'aigle est par la vue en contact avec des objets relégués pour nous à des distances inaccessibles. D'autres êtres le sont par l'ouïe; et, dans leur rapport même avec le sens plus grossier du toucher, les distances ne dé-

pendent-elles pas de la structure particulière des organes de translation, et de l'énergie plus ou moins grande de la force qui les anime? La distance n'est donc, encore un coup, que la partie négative des phénomènes, le sentiment de la limitation inhérente à nos facultés, et n'ayant dès-lors rien d'absolu, rien de positif et d'essentiellement immuable, on n'en peut rien conclure contre des faits, qui, quelque éloignés qu'ils puissent être des faits ordinaires, n'impliquent après tout pour être conçus comme possibles, que des différences d'organisation, différences qui, en de moindres limites seulement, s'observent à toute heure dans les êtres d'espèces diverses, et même dans les êtres de même espèce.

Le penchant qui nous porte à transformer en lois universelles et absolues les lois particulières et relatives de notre organisation, tend à fausser la science et à la retrécir. On confond les essences avec les phénomènes, les causes avec les effets, et dans ceux-ci le positif avec le négatif. On saisit un côté des choses, et s'arrêtant là, on commande à la Nature indéfiniment variée et féconde de s'y arrêter aussi, mais en vain : la Nature ne se laisse point enchaîner de la sorte, et tandis que nous nous reposons avec orgueil dans nos incomplètes et fragiles théories, elle poursuit sans relâche le développement de son œuvre immense.

C'est abuser des lois physiques que de nier les phénomènes qu'on ne sait pas accorder avec ces lois, et parce qu'on ne sait pas les accorder avec ces lois. Elles sont inaltérables, oui certes, mais certainement aussi il en existe d'un autre ordre, qui en modifient l'action et par conséquent les effets. Appliquons ceci à la vision. On ne voit pas sans lumière : voilà la loi la plus générale, d'où se déduit l'impossibilité de voir à travers un corps opaque ou que la lumière ne pénètre pas. Mais est-il des corps entièrement opaques ou que la lumière ne penètre en aucune façon ? L'opacité n'est-elle pas en partie relative au mode de sensibilité particulier à l'être voyant, à son organisation dès-lors ? L'albatros discerne du haut des airs, dans le milieu liquide où elle nage, sa proie que l'homme n'aperçoit pas. Ce milieu est opaque pour l'homme, il ne l'est point pour l'albatros. L'opacité a donc quelque chose de purement relatif. Arrive-t-il jamais qu'elle soit absolue ? Y a-t-il des corps au sein desquels le fluide lumineux, sous l'une de ses modifications possibles, ne sauroit aucunement parvenir ? Quelqu'un, dans l'état de la science, oseroit-il hasarder une pareille assertion ?

Ce n'est pas tout. L'action directe, exclusive, des lois physiques de la lumière, s'arrête au nerf optique dans le phénomène ordinaire de la vision. Là,

sans cesser d'en être le moyen, la lumière agit sous l'empire de lois différentes : et ces lois nouvelles sont-elles les dernières en vertu desquelles s'accomplit ce grand et mystérieux phénomène? Qui pourroit l'affirmer? Qui le sait? ou plutôt qui ne sait pas qu'au-dessus des lois physiologiques, il existe encore d'autres lois, qui, de proche en proche et s'élèvant toujours, deviennent les lois de la pensée même ou de la pure vision, de la vision intellectuelle?

La raison, degagée de toute espèce de prejugés, et il y en a de bien des sortes, prescrit donc une extrême réserve quand il s'agit de prononcer sur des faits en dehors de l'expérience commune. Combien d'ailleurs sommes-nous loin de connoître tous les modes de relation qui peuvent exister entre les êtres, tous les moyens de communication par lesquels ils se peuvent manifester les uns aux autres. Nécessairement aussi divers que les organisations sont diverses, nous ne saurions nous former aucune idée de ceux que nous ne trouvons pas en nous-mêmes : et de là le profond mystère qui enveloppe pour nous certains actes, certains instincts des animaux. Sachons donc ignorer lorsqu'il faut ignorer, et rappelons-nous sans cesse que l'on ne compromet pas moins la vraie science par des négations hâtives, que par des affirmations hasardées,

Le temps se compose comme l'espace de deux éléments opposés, l'un positif, l'autre négatif. Par ce qu'il a de positif il est la durée infinie et indivisible ; par ce qu'il a de négatif, il est une limite dans cette durée devenue par là même divisible. Il n'existe pour Dieu ni passé ni avenir, mais un présent sans bornes, immuable, éternel ; pour les créatures, il existe un passé, un présent, un avenir. Le temps implique donc à la fois quelque chose d'absolu et quelque chose de simplement phénoménal, comme les êtres mêmes dont il constitue un des modes généraux d'existence. A mesure que les êtres s'élèvent ou deviennent moins limités, leur sphère d'existence se dilate ; c'est-à-dire que, participant davantage à la durée une et infinie, l'élément négatif du temps diminue pour eux. Ainsi les êtres inorganiques, privés de la conscience de soi, évidemment n'existent ni dans le passé ni dans l'avenir, leur nature les concentre en un présent insaisissable, en un point mobile qui, se dérobant dans la nuit qui l'enveloppe à toute conception, semble plutôt une ombre fugitive de l'existence que l'existence même. Avec la sensation, qui implique le souvenir à quelque degré, naît un nouveau mode de durée, le temps s'élargit, l'être sentant existe à la fois dans le passé, le présent et l'avenir, et la limite reculant toujours dans la même proportion que les natures

s'élèvent, on arrive à l'être pensant dont l'existence indéfiniment progressive embrasse un passé et un avenir indéfinis. Il existe dans le passé, car il le renouvelle par la pensée, le connoît, le voit dès-lors; il existe dans l'avenir, car il le connoît et le voit de la même manière. Et cela se comprend, car le passé, l'avenir, dans ce qu'ils ont de positif, ne sont que la durée une et indivisible, ne sont que le vrai présent; et ils redeviennent ce présent par l'absence actuelle de la limite purement négative qui le restreignoit, et dans la mesure exacte où cette limite s'est effacée. Ainsi les êtres considérés soit dans leur nature distinctive, soit dans l'évolution successive de cette même nature, ne sauroient croître en perfection, qu'ils ne se rapprochent proportionnellement du mode d'être de Dieu, qu'ils ne participent plus abondamment à la durée qui lui est propre, à ce que nous appelons son éternité, comme, dans leur rapport avec l'espace, ils participent aussi toujours plus à son immensité, car l'extension de la sphère de connoissance et de la sphère d'action est une réelle extension de l'être.

Il suit de là que les facultés qu'expriment les mots *pressentir, prévoir,* loin de renfermer en soi quelque impossibilité résultante des lois générales des êtres créés, ne sont, au contraire, dans leur racine, qu'une conséquence nécessaire de ces lois,

puisque les phénomènes qui en dérivent ne sont que la perception actuelle de l'avenir, l'existence dans l'avenir, laquelle est essentielle à tout ce qui sent et pense : et l'avenir alors n'est vraiment avenir qu'à l'égard des êtres inférieurs et de la partie de nous-mêmes assujettie aux mêmes lois qu'eux; à l'égard de l'esprit qu'affecte le sentiment et la pensée, du moi rigoureusement un dans lequel s'opère la vision, l'avenir où subsiste l'objet de cette vision n'est que le présent même, un présent moins étroit ou plus semblable à la durée divine. Mais cette dilatation du présent, impliquant toujours certaines limites relatives à l'organisation actuelle de l'être, limites que l'on ne sauroit déterminer théoriquement, les faits exceptionnels, en ce qui touche nos relations avec le temps comme avec l'espace, ne sont admissibles, en tant que faits, que lorsque l'examen le plus sévère, le plus scrupuleux, le plus défiant, leur a, pour ainsi dire, imprimé le sceau d'une certitude expérimentale. En est-il de pareils? Encore une fois, nous ne le nions, ni ne l'affirmons. Nous n'avons voulu entrer dans ce sujet, que parce qu'il nous fournissoit l'occasion de présenter sous un jour nouveau des questions importantes et fondamentales en philosophie, de reculer les bornes arbitraires dans lesquelles on s'efforce trop de circonscrire la science, de réprimer

l'orgueil qui croit avoir embrassé la Nature, quand à peine a-t-il entrevu les bords de son vêtement, et, en ouvrant à la pensée de plus vastes perspectives qui ne sont elles-mêmes qu'un point dans la Création, d'élever l'homme jusqu'à une hauteur d'où il puisse contempler, avec une admiration sans cesse plus profonde, la grandeur merveilleuse et la magnificence de l'œuvre de Dieu.

FIN DU TOME SECOND.

TABLE DU TOME SECOND.

Seconde Partie.

De l'Homme.

LIVRE PREMIER.

Considérations générales sur l'état primitif et l'état actuel de l'Homme.

CHAPITRE Ier. Résumé sommaire des idées développées précédemment..... *Page* 3
CHAPITRE II. De la science de l'Homme..... 7
CHAPITRE III. Du mal..... 12
CHAPITRE IV. Du mal dans le monde physique..... 18
CHAPITRE V. Du mal dans le monde moral..... 28
CHAPITRE VI. Du mal dans l'Homme..... 42
CHAPITRE VII. Continuation du même sujet..... 52
CHAPITRE VIII. De la lutte contre le mal et de son résultat final..... 76

LIVRE DEUXIÈME.

De l'Homme considéré comme être organique.

CHAPITRE Ier. De l'organisation..... 101
CHAPITRE II. Caractères généraux de l'organisation.. 114
CHAPITRE III. De l'Homme organique..... 128
CHAPITRE IV. Continuation du même sujet..... 151

CHAPITRE V. Du moi et de ses lois dans l'Homme organique..... *Page* 159
CHAPITRE VI. Continuation du même sujet. Du Moi actif..... 168
CHAPITRE VII. Du sommeil..... 176
CHAPITRE VIII. Transmissions héréditaires. Diversité des races..... 184

LIVRE TROISIÈME.

De l'Homme considéré comme être intelligent et libre.

CHAPITRE Ier. Comment s'opère dans l'homme l'union de l'être organique et de l'être intelligent..... 193
CHAPITRE II. Rapports de l'Homme avec le Verbe ou l'intelligence divine. Réflexions préliminaires.... 201
CHAPITRE III. De l'intelligence passive et active..... 214
CHAPITRE IV. Du langage..... 222
CHAPITRE V. Des facultés diverses de l'intelligence humaine..... 230
CHAPITRE VI. De l'erreur et de ses causes..... 238
CHAPITRE VII. Du raisonnement..... 244
CHAPITRE VIII. De la méthode..... 254
CHAPITRE IX. De l'imagination..... 265

LIVRE QUATRIÈME.

Rapports de l'Homme avec l'Esprit ou l'Amour divin.

CHAPITRE Ier. Considérations générales..... 271
CHAPITRE II. Continuation du même sujet..... 278
CHAPITRE III. De l'amour dans l'homme organique... 285
CHAPITRE IV. De l'amour dans l'homme intelligent.. 290

CHAPITRE V. Des rapports et de l'union de l'amour supérieur et de l'amour inférieur dans l'homme. *Page* 295
CHAPITRE VI. Continuation du même sujet..... 301
CHAPITRE VII. Rapports de l'amour et de l'intelligence dans l'homme..... 306
CHAPITRE VIII. Du Beau..... 311

LIVRE CINQUIÈME.

Rapports de l'Homme avec le Père ou la Puissance divine.

CHAPITRE Ier. Lois générales de la force dans l'homme. 317
CHAPITRE II. Des causes déterminantes de l'activité du Moi, et de leurs rapports avec la liberté..... 325
CHAPITRE III. De la volonté dans ses rapports avec l'intelligence..... 336
CHAPITRE IV. De la volonté dans ses rapports avec l'amour..... 344
CHAPITRE V. De la volonté dans ses rapports avec les actes extérieurs..... 351
CHAPITRE VI. De la force considérée dans ses rapports avec sa limite..... 357

LIVRE SIXIÈME.

De l'Homme considéré à l'état de santé et à l'état de maladie.

CHAPITRE Ier. Que les lois de l'Homme étant données, il existe pour lui deux états, l'état normal et l'état anormal..... 364
CHAPITRE II. De l'état de maladie dans l'être organique..... 368
CHAPITRE III. Continuation du même sujet..... 373

CHAPITRE IV. De l'état de maladie dans l'homme intelligent et moral..... *Page* 386
CHAPITRE V. Maladies mixtes..... 400
CHAPITRE VI. De certains faits extra-naturels et des problèmes qui s'y rattachent..... 416

FIN DE LA TABLE DU TOME SECOND.

IMPRIMERIE DE CARDON. — TROYES.

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Échéance

The Library
University of Ottawa
Date due

MARS 07 1979

a39003 0009395526
B 2293 .E8 1840 V2
LAMENNAIS, HUGUES FELI
ESQUISSE D.UNE PHILOSO

CE B 2293
.E8 1840 V002
COO LAMENNAIS, H ESQUISSE D'U
ACC# 1013934

U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 06 14 06 11 13 0